

VU Research Portal

Afwezigheid van God

Dekker, W.

2011

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Dekker, W. (2011). *Afwezigheid van God: Een onderzoek naar antwoorden bij W. Pannenberg, K.H. Miskotte en A. Houtepen*. [, Vrije Universiteit Amsterdam].

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

Afwezigheid van God

VRIJE UNIVERSITEIT

Afwezigheid van God

Een onderzoek naar antwoorden bij
W. Pannenberg, K.H. Miskotte en A. Houtepen

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad Doctor aan
de Vrije Universiteit Amsterdam,
op gezag van de rector magnificus
prof.dr. L.M. Bouter,
in het openbaar te verdedigen
ten overstaan van de promotiecommissie
van de faculteit der Godgeleerdheid
op maandag 19 december 2011 om 13.45 uur
in de aula van de universiteit,
De Boelelaan 1105

door

Willem Dekker

geboren te Ermelo

promotor: prof.dr. A. van de Beek

De uitgave van dit proefschrift werd mogelijk gemaakt met financiële steun van de Gereformeerde Bond in de Protestantse Kerk en het fonds voor oud-seminaristen.

Omslagontwerp: Oblong, Jet Frenken

Omslagillustratie: Henk Pietersma, *Ferlitten*. Schilderij bij Psalm 22. Dit schilderij is voor de auteur de verbeelding van de afwezige God als de door ons gekruisigde. Het wit van de nieuwe bladzijde die omgeslagen wordt, verbeeldt de hoop.

Foto pagina 8: Archief *Reformatorsch Dagblad*

ISBN 978 90 239 2062 5

NUR 703

Voor mijn moeder

Voor Wijmie

Voor Stefanie, Willem Maarten, Christien, Gerrit, Wijmke

Voor Hetty

'De dood van God moet niet worden verstaan als symbolische retoriek; het is ook niet de ervaring van een paar neurotici. De dood van God is een publiek gebeuren in onze geschiedenis.' (S.H. Spanjaard)

'God sterft niet uit als wij ophouden in God te geloven, maar wij houden op te leven als we niet meer verlicht worden door die dagelijkse, wonderlijke ervaring van de levensbron, die alle begrip te boven gaat.' (Dag Hammerskjöld)

Woord vooraf

De vragen waarover het in deze studie gaat hebben mij beziggehouden vanaf de tijd dat ze op de middelbare school werden wakker geroepen door de mentor van onze klas: dr. S.H. Spanjaard. Levensbeschouwelijke, theologische en filosofische vragen hebben mij altijd geboeid, zover mijn vroegste herinnering teruggaat. Lange tijd leken de vragen die in dit boek aan de orde komen vragen te zijn die ik op een afstand als geïnteresseerde toeschouwer kon waarnemen. Op een gegeven moment werden het ook voor een groot deel mijn eigen vragen. In mijn praktijk als predikant kwamen ze in de ontmoeting met mensen die mij sympathiek waren, maar die intussen het christelijk geloof loslieten, in verhevigde mate terug. Vaak zeiden deze mensen dat het geloof hèn losliet. Aanvankelijk begreep ik dat niet. Later zag ik het verband tussen de individuele ervaringen van mensen en het algemene culturele klimaat, dat in Nederland steeds meer bepaald werd door het immanente denken.

In mijn werk voor de IZB, vereniging voor zending in Nederland, kreeg ik gelegenheid me zowel praktisch als theoretisch te verdiepen in de vragen rond communicatie van het christelijk geloof in de moderne en postmoderne samenleving. Ik zag hoe de accenten door de tijd heen wel veranderden: nu eens werd gesproken over secularisatie, dan weer over kerkverlating of Godsverduistering, maar bij nader toezien ging het steeds om dezelfde dieperliggende vraag: waar is God in deze tijd? Is Hij langzamerhand bezig ons werelddeel te verlaten? Of is dat letterlijk gezichtsbedrog? Zien wij Hem niet meer, terwijl Hij er wel is? Hoe komt het dan echter dat we Hem niet meer zien?

Ik ben de IZB dankbaar dat zij mij de tijd gaf om een systematische studie over deze thematiek af te ronden. Ik hoop dat deze studie bijdraagt aan de bezinning op de grote vragen van vandaag rond de krimp van de kerk. In ieder geval ben ik van één ding overtuigd: de vragen rond kerkverlating zijn kinderspel vergeleken bij de eigenlijke vraag die daaronder ligt: hoe komt het toch dat God zo'n steeds kleiner wordende stip in de achteruitkijkspiegel van mensen is geworden (Okke Jager)?

Dit boek bedoelt diepgaand op deze vraag in te gaan. Tevens wordt een poging gedaan antwoorden te formuleren. Dankbaar heb ik daarbij gebruik gemaakt van het werk van drie theologen. De theoloog W. Pannenberg werd me tijdens mijn doctoraalstudie in Utrecht al aangeraden door prof.dr. J.M. Hasselaar, toen hij merkte dat ik met de antwoorden van Barth toch niet helemaal tevreden was. Ik heb er zeker geen spijt van me in hem verdiept te hebben. Ik zie in hem een gereformeerde en tegelijk eigentijdse theoloog, die

VIII

de verbinding zoekt tussen het bijzondere spreken van de Schrift over God en de alledaagse ervaring van mensen in de moderne tijd.

De tweede theoloog, K.H. Miskotte, ligt me het meest na aan het hart. Door hem word ik al jaren aangesproken tot in de diepste lagen van mijn ziel. Het kostte moeite om op wetenschappelijke wijze afstand te nemen van zijn gedachtegangen en deze eerlijk te confronteren met andere theologische concepten. Uiteindelijk heb ik deze exercitie als vruchtbaar beleefd, omdat Miskotte in samenklank met andere stemmen voor mij nog weer op een andere manier van betekenis is geworden dan als solist.

De laatste theoloog, A. Houtepen, heb ik een aantal jaren intensief mogen meemaken in een beraadgroep van de Raad van Kerken. Ik sprak persoonlijk met hem over deze studie en door die gesprekken met hem ben ik hem anders gaan verstaan dan wanneer ik alleen zijn geschriften tot me had genomen. In ieder geval zal mij altijd blijven welk een hartstochtelijk verlangen er bij hem was om de betekenis van God weer zo ter sprake te brengen, dat mensen de gedachte dat Hij overbodig was zouden loslaten. Zijn taal is veelal die van een godsdienstfilosoof, maar daarachter is voordurend de gelovige, bewogen priester van de kerk aanwezig. Het stemt mij verdrietig dat hij de voltooiing van deze studie niet meer mee heeft kunnen maken, maar tegelijk beschouw ik in dankbaarheid deze studie als een klein gedenkteken.

Ik dank prof.dr. A. van de Beek voor zijn bereidwilligheid mij als promotor te begeleiden, ook na zijn emeritaat aan de VU. Hij heeft veel geduld met mij gehad, waarvoor ik hem zeer erkentelijk ben. Hij heeft mij alle vrijheid gegeven te schrijven wat ik dacht dat ik moest schrijven. Alleen wanneer het al te populair werd voor een dissertatie hanteerde hij het rode potlood. Zijn theologie heeft mij de jaren door geboeid en geprikkeld mijn eigen concepten kritisch tegen het licht te houden. Ik hoop nog veel van hem te blijven leren.

Op deze plaats wil ik ook mijn dankbaarheid uitspreken jegens al mijn vrienden en collega's, die mij zo vaak hebben aangemoedigd te blijven studeren, te blijven schrijven en eindelijk ook eens te promoveren. Ik gun hen van harte dat ze nu hun wens hebben verkregen. Wat zou ervan mij zijn geworden zonder vrienden van het eerste uur als Piet, Bert, Leo, Andries en vele anderen?

Een bijzonder woord van dank geldt mijn vrouw, die mij altijd gestimuleerd en gesteund heeft in al mijn werk, ook in mijn studie. Zij heeft op velerlei wijze offers gebracht uit liefde voor mij en voor Gods kerk. Ze heeft daarin ook zegeningen terug ontvangen. Voor haar is de verschijning van dit boek een beschaming van door mij veroorzaakt ongelof. Het meeleven van mijn kinderen, ondanks het feit dat ze in het verleden vaak in mij een 'afwezige vader' hebben gehad, heeft mij geraakt. Mijn jongste dochter Wijnke heeft alle teksten voor dit boek nagekeken en ervoor gezorgd dat deze *camera ready* aangeleverd konden worden. Mijn woorden schieten tekort om haar voor dit vele werk te bedanken.

Ik beschouw het als een bijzonder voorrecht dat mijn moeder de afronding van deze studie mag meemaken, nu ze in haar 90^e levensjaar is. Ook zij

heeft mij altijd gestimuleerd met mijn talenten te woekeren. Bovenal zal het mede aan haar gebeden te danken zijn, dat ik het geloof heb mogen behouden. Soli Deo Gloria.

Oosterwolde, september 2011

Willem Dekker

Inhoudsopgave

1 Verantwoording **1**

Nieuwe discussies 2; Vraagstelling 4; Drie theologen 5; Methode 6.

2 Wolfhart Pannenberg. Door onze schuld is de aanwezige God afwezig **7**

Congres 7; Terminologie 7; Theologische antwoorden 10; Hoe verder? 11; Bijbelse theologie 13; Thema's 13; Wie is de mens? 15; Zonde 16; Persoon en gemeenschap 17; Mens en geschiedenis 18; Opnieuw: afwezigheid van God 20; Nieuwe pogingen tot antropologische fundering 23; Grenzen 25; Antropologie in theologisch perspectief 26; Verhouding theologie en antropologie 27; Aanknopingspunt 28; Traditionele dogmatische antropologie 28; De mens als excentrisch wezen 29; De mens als sociaal wezen. Wat is zijn identiteit? 31; Pannenberg en Küng 32; Heil en onheil. De plaats van de zonde 34; Zonde als vervreemding 35; De gemeenschappelijke wereld 36; De menselijke taal 37; De taal in mythe en magie, Bijbel en christelijk geloof 39; Geloofsbeslissing blijft nodig 40; Maatschappelijke instituties 41; Huwelijk en gezin 42; Hard oordeel ook evident? 43; Politieke ordening, recht en religie 44; Privatisering van de religie 45; Vragen en commentaar 49; Mens en geschiedenis 50; Het gevoel en de geest 53; Geest en geest 54; Wedergeboorte 56; Geest en persoon 58; Geest en gemeenschap 59; Tussentijdse evaluatie 61; Antropologisch uitgangspunt 61; Openbaring en religie 63; Spanning en harmonie 66; Theodicee 67; Tijdgebonden antropologie? 70; Zelf gesponnen web? 73; Openbaring, geschiedenis, geloof 75; Het universele en algemeen inzichtelijke 78; Wat is geloven? 79; De opstanding van Jezus 81; Hedendaags verstaanskader 82; Samenvatting en laatste vragen 85.

3 Kornelis Heiko Miskotte. Afwezigheid Gods als tegenpool van presentie **89**

Afwezigheid en verborgenheid 93; Samenvatting 95; Het thema van de afwezigheid van God in de prediking 96; Schuld of lot 101; Plaatsbekleding 102; De gelovige en de anderen 103; Als X eens heus dood was 106; Rouwklacht 108; Conclusies 111; Intermezzo 114; Ervaring van afwezigheid, geschonken tegenwoordigheid 115; Functioneel denken 116; Antwoord in vraagvorm 117; Afwezigheid Gods als positief negatium 118; Alomtegenwoordigheid versus presentie 120; Als de goden zwijgen 121; 'Kleine Tijdspegel' geen aanknopingspunt 123; De tweeslachtigheid van de religie 124; De 'vierde mens' 126; Het echte en het onechte nihilisme 128;

Tegenstemmen in cultuur, kerk en synagoge 131; Postmodernisme en nihilisme 134; De 'Kleine Tijdspeigel' en de gereformeerde theologie 136.

4 Anton Houtepen en zijn benadering van het agnose 139

In God is geen geweld 141; De filosofie van Christus 143; Gods voorzienigheid 144; Een cultuur van agnosme 146; Filosofisch agnosme 148; Antropologisch verlangen en cultureel tekort 150; Basisemoties als denkwegen naar God 151; Het heilige 154; Welke God? 156; Schepper van alle mensen 157; God en Jezus 160; Het heilige pneuma van God 162; Conclusie 165; Een God die te denken is 166; Herlezing van Descartes 167; Meer dan noodzakelijk 169; Openbaring of ervaring met onze ervaringen 170; Hypothese of apotheose? 173; De 'waarom'-vraag 176; Abrahamreligies 178; Conclusie 180.

5 Horen, vragen, tegenspreken. Drie stemmen die elkaar versterken 181

Waarom deze vergelijking? 181

AFWEZIGHEID VAN GOD ALS PROBLEEM VOOR HET DENKEN, ALS

ORDEEL EN ALS EXISTENTIËLE ERVARING 184

K.H. Miskotte en de existentiële ervaring 184; W. Pannenberg en het oordeel 186; A. Houtepen en een God die gedacht kan worden 188; Conclusie 190.

APOLOGETIEK 190

Definitie 191; Dicht bij elkaar 191; Jezus Christus en de Logos 193; Verlangen 194; God als hypothese 196; Gespletenheid? 197; Conclusie 198.

OPENBARING EN ERVARING 198
Hermeneutisch proces 200; Autoritair openbaringsbegrip? 201; Conclusie 203.

THEODICEEVRAAG 205

Calvijn 206; Contrastervaringen 208; Incarnatie en eschaton 209; Conclusie 212.

WIE IS DE MENS? 214

Het grote verhaal en de kleine verhalen 214; Nihilisme 215; Geen dualisme 216; Missionaire beweging 217.

OVERWINNING VAN DE DOOD 219

Kuitert 220; Opstandingsgeloof aannemelijk? 222; Heet hangijzer 223.

6 Het gesprek met de agnostische tijdgenoot 225

Tweeling 225; Immanent denken 225; Het gesprek 227; Tweetrap benadering 228; Ik denk, dus ben ik 230; Kuitert 231; De rol van de Heilige Geest 233; Solidair met twijfelaars 235; Overtuigend? 238; Barendswéeën 239; Verwondering en ontvankelijkheid 240; Orthodoxe geloofsafval 242;

Apologetiek 244; Bijbelklas 245; Paradigmawisseling 246; Apologetiek en eschaton 248.

| | |
|----------------------|------------|
| Samenvatting | 250 |
| Summary | 258 |
| Bibliografie | 266 |
| Namenregister | 276 |
| Curriculum | 279 |

1 Verantwoording

Het onderwerp waarover dit boek gaat, heeft een lange voorgeschiedenis in het leven van de schrijver. In de jaren '60 volgde ik de gymnasiumopleiding aan het christelijk college 'Nassau-Veluwe' te Harderwijk, alwaar toen lesgegeven werd door onder andere dr. S.H. Spanjaard, een markant theoloog met veel aandacht voor de relatie geloof en cultuur, hetgeen reeds te ontdekken valt in zijn proefschrift: *De Christusverkondiging aan de buitenkerkelijke mens*.¹

Theologisch waren het de jaren waarin de verwerking en doorwerking zich voltrok van de gedachten, die Bonhoeffer had nagelaten in zijn gevangenisbrieven. Hierin deelde hij zijn gedachten over God, die zich liet wegdringen uit de Europese mondig geworden samenleving en zijn gedachten over de religieuze mens, het zwakke en het lijden van God.² Ze leidden tot verschillende theologische ontwerpen, waarvan het meest spraakmakend de Amerikaanse God-is-dood theologie was.³ In Nederland maakte onder andere het boek van de Engelse bisschop John Robinson, *Honest to God*⁴, diepe indruk. Afgerekend werd met de traditionele voorstelling van God als de 'Vader daar boven' die alles bestuurt en regeert, hetgeen voor velen een bevrijding was en voor anderen een oorzaak tot grote verontrusting. Helder staat mij voor ogen hoe diep geschokt mijn genoemde leraar Spanjaard was, toen hij in één nacht het boek *Het einde van het conventionele christendom* van W.H. van de Pol⁵ had uitgelezen. Een tot dan toe stevig lijkende religieus-christelijke wereld stond in de beleving van Spanjaard op haar fundamente te trillen. Wat hem betreft resulteerde dit in een duidelijk reactiegeschrift: *Provo-theologie*⁶, waarin hij het volkomen onhoudbare van de nieuwe theologie meer poneert dan aantoonde. Zijn naam treffen we ook aan onder de *Open brief* uit 1967, geschreven door 24 predikanten, waarin verontrusting wordt uitgesproken over de horizontalisering van de kerkelijke verkondiging.

¹ S.H. Spanjaard, *De Christusverkondiging aan de buitenkerkelijke mens*. Groningen/Djakarta: J.B. Wolters 1954.

² Deze gedachten zijn te vinden in de brieven die Dietrich Bonhoeffer schreef vanaf 30 april 1944, gebundeld in: *Widerstand und Ergebung*. München: Chr. Kaiser Verlag 1970. Nederlandse vertaling: *Verzet en overgave*. Baarn: Ten Have 1978.

³ Als grondlegger van deze Amerikaanse stroming wordt vaak Gabriel Vahanian gezien, met zijn boek *The Death of God. The culture of our post-christian era*. New York: George Braziller 1957. Een voorbeeld van een dergelijk theologisch ontwerp is te vinden bij Thomas J.J. Altizer, *The gospel of christian atheism*. Philadelphia: 1966. Nederlandse vertaling: *Het evangelie van Gods dood*. Utrecht: Ambo 1967.

⁴ 1^e druk december 1963. Nederlandse vertaling: *Eerlijk voor God*. Amsterdam: Ten Have 1964.

⁵ Roermond: Romen 1966.

⁶ Nijkerk: Callenbach, jaartal onbekend.

In deze setting is mijn theologische bewustzijn ontwaakt en hebben de vragen me nooit meer losgelaten. Tijdens mijn theologische studie ging ik zelf Bonhoeffers gevangenisbrieven lezen en deze maakten diepe indruk op me. Toch kwam de problematiek op een geheel nieuwe manier voor mij weer tot leven in mijn praktische werk als predikant. In de geseculariseerde Randstad ging ik steeds dieper invoelen wat Bonhoeffer bedoelde met '*etsi Deus non daretur*'. Voor velen speelt een God, die van buitenaf en van bovenaf ingrijpt, geen enkele rol. Hetgeen me voorheen vooral theoretisch boeide, werd nu ook een existentiële vraag.⁷

Nieuwe discussies

Intussen dienden zich twee nieuwe discussies aan binnen de kerken. Allereerst was dit de discussie rondom de kerkverlating, op gang gebracht door P. van der Ploeg met zijn onderzoek onder jonge kerkverlaters.⁸ De belangrijkste conclusie van zijn onderzoek was dat jongeren die de kerk verlieten vaak al een 'leeg testament' hadden meegekregen, dat wil zeggen: de grote woorden van het geloof, die werden doorgegeven, waren reeds leeggelopen woorden; de religieuze ervaring waarnaar deze woorden verwezen was bij de ouders al niet meer aanwezig. Hij gaat nog verder en waagt de veronderstelling 'dat niet alleen de kerk en het kerkgebonden geloof langzaam maar zeker uit onze moderne samenleving verdwijnen, maar dat ook het geloof in het algemeen en zelfs het hebben van een zingevende werkelijkheidsopvatting langzaam maar zeker verdwijnende fenomenen zijn.'⁹ Wat mij vooral is bijgebleven van de discussie die na deze publicatie ontstond, is dat ze niet zozeer theologisch als wel praktisch van aard was en met name dat er nauwelijks werd teruggegrepen naar de grote theologische vragen, zoals die in de jaren '60 aan de orde waren geweest. Het moest toch duidelijk zijn dat wanneer Van der Ploeg het heeft over het lege testament, dit alles te maken heeft met het feit dat voor zeer velen de 'theïstische God' niet meer bestaat, een gegeven dat in de jaren '60 en daarna diepgaand was geanalyseerd en waarop ook antwoorden bedacht waren. Voor mij vormde deze constatering, dat zo snel een stuk theologie al niet meer meedoet in de bezinning, waardoor de indruk gewekt wordt dat van voren af aan het wiel opnieuw moet worden

⁷ Bijdragen uit die tijd van mijn hand, die van het bezig zijn met deze vragen getuigen: W. Dekker, 'Predikant zijn in een a-theïstisch tijdperk', in: *Verbi Divini Minister* (liber amicorum voor L. Kievit). Amsterdam: Ton Bolland 1983, 59-69. Idem: 'Religieuze onverschilligheid als evangelisatorisch probleem', in: *Met het Woord in de tijd* (jubileumboek IZB). 's-Gravenhage: Boekencentrum 1985, 201-216. Idem: *Het licht overwint. Een meditatieve uitleg van Genesis 1:1-3 en Johannes 1:1-18*. 's-Gravenhage: Boekencentrum 1985. Al deze bijdragen getuigen ervan dat ik in die tijd de oplossing van de vragen rond de afwezigheid van God zocht in een hernieuwde aandacht voor de theologie van het Woord, in aansluiting bij Barth en Miskotte. Deze onderhavige studie is voor mij een testcase of ik na 25 jaar en veel meer studie, ook van andere theologische inzichten, ergens anders ben uitgekomen.

⁸ P. van der Ploeg, *Het lege testament. Een onderzoek onder jonge kerkverlaters*. Franeker: Wever 1985.

⁹ Van der Ploeg 1985, 201.

uitgevonden, een extra stimulans me juist nog eens in de theologische achtergrondvragen te verdiepen.

De tweede discussie, die vanaf april 1988 kerkbreed gevoerd werd, was de discussie over 'Godsverduistering'. H. Berkhof zwengelde deze discussie aan met een beschouwing in *Trouw* van 1 april 1988. Het verband met de voorafgaande discussie over kerkverlating was heel duidelijk. De kern van de zaak is echter, schrijft Berkhof:

God is geen relevante factor meer in ons leven en samenleven. Hij mag in kerken, gezinnen, christelijke instituten en verenigingen als gepensioneerd zijn leven nog een tijd voortzetten, maar in maatschappij en cultuur is voor Hem geen plaats meer. Hij is verklaard tot het laatste wat Hij ooit voor zijn wereld zou willen zijn: *Privatsache*. Dat zie ik als de kern van de secularisatie en daarom noem ik die bij voorkeur, met Martin Buber, 'Godsverduistering'.¹⁰

Als kern wijst Berkhof dus de vraag naar God aan.¹¹ Toch viel me op dat in de discussie daarna weinig of niet werd teruggegrepen op theologische ontwerpen die al eerder rondom deze zelfde vraagstelling geboren waren, hetzij in afwijzende zin, hetzij in beamende zin. Dit was voor mij opnieuw een reden om een studie te maken van theologische ontwerpen, die grondig ingaan op de vragen

¹⁰ H. Berkhof, 'Emancipatie - secularisatie - Godsverduistering', in: *Voorbij domineesland. De gevolgen van secularisatie*. Amersfoort/Leuven/Amsterdam: De Horstink, in samenwerking met *Trouw*, jaartal onbekend, 9-18.

¹¹ De vraag naar God in de context van de secularisatie stond ook al bij de jonge Berkhof centraal. Zie daarvoor: *Gedachtenwisseling over positie en problemen van de Gereformeerde Bond in de Hervormde Kerk tussen Dr. H. Berkhof en Ds. G. Boer*. 's-Gravenhage: Boeken-centrum 1956. Daar stelt Berkhof dat zijn vragen andere zijn dan die binnen de Gereformeerde Bond leven. Daar leeft de vraag: Hoe krijg ik een genadig God? Berkhof is door de crisis heengegaan van de vraag of er wel een God is en als we dat menen, hoe we dat dan zo zeker kunnen weten. 'Wij die in uw oog verwaterd zijn, zijn moderne mensen, die door het geseculariseerde denken van West-Europa zijn gepakt, en vaak ook geschonden. Wij beroemen ons waarachtig niet op deze moderniteit. Vaak kijken we met weemoed en jaloezie naar de eenvoudige belijdenisgetrouwe gemeenteleden. Wij zijn aan en over de rand van het ongeloof geweest. Dat heeft de lectuur van Hegel of Schopenhauer gedaan, van Freud of Nietzsche, van Marsman of Sartre, of misschien alleen maar het klimaat waarin heel het moderne intellectuele leven is gedrenkt en dat door alle kieren ons bestaan binnendringt' (25). Wanneer hij dan verder spreekt over hoe hij het in deze crisis heeft volgehouden, is daarin het tegenwicht van de Woordtheologie van Barth te horen, die in de eerste helft van de twintigste eeuw een antwoord leek te bieden op de totale crisis aangaande God en zijn kenbaarheid: wij zijn door Hem gekend, hetgeen ons in de bijzondere openbaring, niet tot religie te herleiden, is overkomen. Berkhof zegt het zo: 'Wanneer wij in dit alles 'ter aarde geworpen, doch niet verloren' mogen heten, dan danken wij dat aan het Woord van God dat in zijn hoogheid en vreemdheid juist zeer nabij ons bleek te zijn in onze aanvechtingen en zich het Antwoord betoonde op de vragen die ons bezighielden.' Het feit dat in 1988 de vraag naar God in de context van de moderniteit opnieuw door Berkhof in alle hevigheid aan de orde werd gesteld, betekent dat in brede lagen van de kerk de antwoorden van 1956 niet meer soelaas boden, de rol van Barth was uitgespeeld en het geseculariseerde denken, waar Berkhof in 1956 nog een verweer tegen dacht te hebben, alleen maar verder om zich heen had gegrepen.

die aan al de kerkelijke beroering en steeds weer opblazende discussies ten grondslag liggen.

Sinds ik in 1998 bij de IZB ben gaan werken, een missionaire organisatie binnen de Protestantse Kerk in Nederland, nam de behoefte om met de theologische achtergrondvragen bezig te zijn alleen maar toe. Bij de IZB wordt veel praktisch missionair werk gedaan, maar juist dan komen ook steeds de achtergrondvragen aan de orde. Hoe komt het dat ondanks alle inspanningen op missionair gebied de ontkerkelijking doorgaat, ook in de meer orthodoxe delen van de kerk? Biedt de evangelische beweging soelaas, die beter dan de kerken weet in te spelen op de belevingscultuur? Of is de belevingscultuur juist een variant op het antropocentrisme, dat sinds de Verlichting zijn entree heeft gedaan in Europa? En wat betekent het dan wanneer hier aansluiting bij wordt gezocht? In deze studie ga ik niet direct op deze vragen in, maar ik hoop dat de peiling van de diepere vragen die eronder liggen, vooral de vraag naar de plaats van God zelf in het bewustzijn van de hedendaagse mens en de cultuur, een bijdrage kan leveren om ook in de doordenking van de meer praktische vragen verder te komen.

Vraagstelling

De studie richt zich op het gegeven van de *afwezigheid van God*, zoals deze feitelijk een rol speelt in het bewustzijn en handelen van de twintigste-eeuwse West-Europese mens. Tijdens het onderzoek zullen regelmatig de wortels van dit cultuurhistorische gegeven ter sprake komen. We zullen merken dat de ene theoloog de wortels ergens anders ziet dan de ander. In het onderzoek betrek ik de vraag naar de wortels, in zoverre als blijkt dat het antwoord op deze vraag veel te maken heeft met de manier waarop de betreffende theoloog het gegeven van de afwezigheid van God vandaag waardeert. Ik probeer echter geen uitsluitel te geven wie op dit punt gelijk heeft, omdat dat een geheel nieuw en ander cultuurhistorisch en cultuurfilosofisch onderzoek zou vragen. De vraagstelling is: Hoe gaan de te onderzoeken theologen om met het gegeven van de afwezigheid van God? Hoe verwerken zij dit gegeven theologisch? Waar zien zij de oorzaken en welke nieuwe theologische aanzetten geven zij om God weer op een relevante wijze ter sprake te brengen in een klimaat waarin Hij voor velen vaag of afwezig geworden is? Overigens zullen we daarbij stuiten op het probleem dat verschillende terminologieën gehanteerd worden; de één spreekt over de afwezigheid van God, de ander over de dood van God, weer een ander over de verborgenheid van God. De één zal het hebben over het atheïsme of het nihilisme, de ander over het agnosme van onze tijdgenoten. Per schrijver zal de gebruikte terminologie verhelderd worden en aangetoond worden dat het steeds over hetzelfde verschijnsel gaat, waarover wordt gereflecteerd.

Drie theologen

Voor mijn onderzoek koos ik drie theologen, die elk in de twintigste eeuw uitvoerig bezig zijn geweest met de vraag naar de afwezigheid van God. Met behulp van hun concepten wil ik zelf komen tot een eigen plaatsbepaling. De eerste theoloog die ik onderzoek is W. Pannenberg (1928-). Pannenberg werd geboren in Oost-Pruisen (nu Polen) en groeide niet kerkelijk op. Als student ging hij pas na de oorlog over tot het christelijk geloof. Hij werd een luthers theoloog, maar was dus niet met deze traditie 'besmet'. Het verklaart waarschijnlijk waarom hij niet speciaal uit één bepaalde christelijke traditie put in zijn werk, maar de meest uiteenlopende stemmen aan het woord laat, van Augustinus tot Luther, van Maximus Confessor tot Barth. Door deze laatste grote theoloog van de twintigste eeuw is hij aanvankelijk zelfs sterk beïnvloed, maar van meet af aan gaat hij ook een eigen weg. Zijn *drive* is te laten zien aan de mens van na de Verlichting dat het christelijk geloof een zeer aannemelijke optie is wanneer men recht wil doen aan de vragen, die de mens zich stelt aangaande de bestemming van de wereld en van zichzelf. Pannenberg wil de Verlichting volstrekt serieus nemen en tegelijk laten zien dat de christelijke theologie niet verouderd is, maar antwoorden biedt die ook aan de moderne mens tegemoet komen. Het probleem van de afwezigheid van God, dat door de Verlichting is opgeroepen, wil hij als een ernstig misverstand ontmaskeren. Wie God meent te kunnen afschaffen doet noch recht aan het mens-zijn, noch aan de feitelijke gang van de geschiedenis.

De tweede theoloog wiens denken ik op dit punt naga, is K.H. Miskotte (1894-1976). Hij is een totaal andere figuur dan Pannenberg. Waar Pannenberg zeer analytisch, systematisch en rationeel is ingesteld in zijn theologie en je zijn eigen existentiële vragen er nooit expliciet in terugvindt, terwijl die er natuurlijk toch terdege zijn, is Miskotte een intuïtieve geest, is de behandeling van zijn thema's nauwelijks systematisch, zijn taal bloemrijk, existentieel geladen, als van een kunstenaar, een mysticus. Dogmatisch leunt hij aan tegen Karl Barth, die hij zijn hele leven bewonderd heeft. Toch is juist de vraag naar de afwezigheid van God voor hem een veel meer prangende vraag dan die voor Barth was. Dat maakt hem als gesprekspartner met het oog op dit thema zo boeiend. Theologisch komen we bij hem in aanraking met de positie van Barth, maar zijn eigen worsteling met de vraag geeft inzichten die een meerwaarde hebben.

De derde theoloog is A.W.J. Houtepen (1940-2010), die in de rooms-katholieke traditie staat. In deze traditie is men altijd, veel meer dan in het protestantisme, uitgegaan van een oerverbondenheid tussen God en mens, God en wereld. Daarin is Houtepen als hedendaagse vertegenwoordiger van deze traditie wel het volstreckte tegenbeeld van Miskotte. Het is spannend juist deze twee denkers te contrasteren. Er is verwantschap tussen Pannenberg en Houtepen, meer dan tussen Houtepen en Miskotte. Toch gaat Houtepen ook een eigen weg in vergelijking met Pannenberg. Dat hangt aan de ene kant samen met de verschillen tussen de rooms-katholieke en protestantse traditie,

anderzijds ook met de verschillen tussen modernisme en postmodernisme. Houtepen zoekt evenzeer als Pannenberg naar een herstel van de verbondenheid tussen de christelijke traditie en de cultuur en daarin naar wegen waarlangs God weer een relevante factor wordt voor onze tijdgenoten, maar hij is niet iemand van het grote alomvattende concept, een totaliteitsdenker als Pannenberg. We zullen zien hoe hij zelf in gesprek is met Pannenberg en wat wij als reformatorisch theoloog van zijn benadering kunnen leren.

Methode

De weg waarlangs het onderzoek zich voltrekt verloopt als volgt. Na dit inleidende hoofdstuk volgt een uitvoerig hoofdstuk over Pannenberg. Dit loopt uit op een aantal vragen en uitroeptekens, die we bij zijn concept stellen. Die vragen en uitroeptekens nemen we mee naar de volgende hoofdstukken. Wanneer we in hoofdstuk 3 Miskotte bespreken en in hoofdstuk 4 Houtepen, houden we deze op de achtergrond, wanneer we hun concepten analyseren en wegen. Dit lijkt een goede volgorde, omdat Pannenberg zowel verwantschap heeft met Miskotte als met Houtepen. Met Miskotte heeft hij de nadruk op de bijzondere geschiedenis van God met zijn volk Israël en de bijzondere openbaring in Christus gemeen, met Houtepen het verlangen naar een herstel tussen het geloof in God en het vigerende denken in onze hedendaagse cultuur. Daarom vormt zijn theologie een geschikt referentiepunt om de beide andere theologen in hun zwakke en sterke punten te toetsen. Dat betekent natuurlijk niet dat we uiteindelijk Miskotte en Houtepen aan Pannenberg afmeten. Daarvoor zijn er ook teveel vragen te stellen bij Pannenberg zelf. Het betekent slechts dat we bij ons beluisteren van Miskotte en Houtepen inmiddels een gescherpt gehoor ontwikkeld hebben vanuit hetgeen we bij Pannenberg hebben ontdekt.

In hoofdstuk 5 komen we dan tot een vergelijking van de drie theologen wanneer het gaat om hun beantwoording van de vraag naar de afwezigheid van God. Het gaat ons er daarbij niet zozeer om de verschillen aan te wijzen en te argumenteren wie het bij het rechte eind heeft. Dat zou te gemakkelijk zijn, omdat die verschillen al op voorhand sterk aanwezig zijn. De methode is anders; we beluisteren alle drie de theologen nog een keer, maar nu gezamenlijk, op een aantal deelthema's, die uit het hoofdthema van de afwezigheid van God voortvloeien. Daarbij stellen we de vraag hoe ze elkaar kunnen versterken wanneer we vandaag zelf naar een antwoord zoeken in de missionaire context van het kerkelijke geloven en spreken. We zullen ook aanwijzen waar ze elkaar uitsluiten, maar we zullen vooral proberen te ontdekken hoe ze een convergerende kracht kunnen ontwikkelen. In het laatste hoofdstuk komen we tot een eigen positiebepaling. Op deze wijze willen we met onze studie een bijdrage leveren aan het noodzakelijke gesprek in de kerk over de vraag hoe God ter sprake gebracht kan worden in een klimaat, waarin Hij in het levensgevoel van zeer velen onder ons de afwezige is.

2 Wolfhart Pannenberg. Door onze schuld is de aanwezige God afwezig

Congres

Van 2 tot 5 november 1978 vond in Sa. Margherita aan de Italiaanse Riviera een conferentie plaats, waarin de vraag naar de ervaring van de afwezigheid van God in de moderne cultuur centraal stond. Deze conferentie was georganiseerd door het filosofisch seminarie van de universiteit van Genua in samenwerking met een Duitse werkgroep voor beoefenaars van de *Religionstheorie*. Een van de hoofdsprekers op dit congres, waar beoefenaars van de wetenschap uit allerlei disciplines het woord voerden, was W. Pannenberg. Enkele jaren later verscheen onder zijn verantwoordelijkheid een boek met de gehouden lezingen en met de verslagen van de discussies onder de titel: *Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur*.¹²

De lezing van Pannenberg zelf draagt de titel: *Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Theologie*. We zullen eerst de hoofdlijn van deze lezing weergeven. Daarna wenden we ons tot enkele eerdere publicaties van Pannenberg, waar hij uitdrukkelijk en thematisch met dezelfde vraagstelling bezig is. Daarbij zullen we zien dat er belangrijke verbindingslijnen te trekken zijn, maar ook dat in 1978 nieuwe gezichtspunten naar voren komen. De grootste aandacht besteden we aan zijn omvangrijke werk uit 1983: *Anthropologie in theologischer Perspektive*.

Terminologie

Allereerst probeert Pannenberg enige helderheid te scheppen omtrent de terminologie. Hij hanteert zowel de uitdrukking 'de afwezigheid van God' als 'de dood van God'. Beide termen gebruikt hij als 'functioneel equivalent' om de wereld van de moderne cultuur te beschrijven. Deze cultuur leeft feitelijk zowel in haar verstaan van de wereld als in de menselijke verhoudingen zonder God. Dit cultuurhistorische gegeven heeft ook gevolgen voor de metafysische vraag naar de werkelijkheid van God, evenals voor de directe ervaring van het religieuze bewustzijn, waarin een leegte is ontstaan. Tenslotte is er dan ook nog de theologische reflectie op dit ervaringsgegeven en het geheel van de thematiek. Wanneer we het over de afwezigheid van God hebben, moeten we al deze verschillende niveaus daarin mee horen klinken.

¹² W. Pannenberg (HG), *Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984.



Onder het metafysisch gezichtspunt moet onderscheid gemaakt worden tussen 'afwezigheid van God' en 'dood van God'. Deze laatste uitdrukking impliceert de onomkeerbaarheid van de ontstane culturele situatie. De eerste uitdrukking houdt de mogelijkheid van de terugkeer van de nu afwezige God open. Uit het vervolg zal duidelijk worden dat Pannenberg uiteindelijk opteert voor de eerste uitdrukking, maar als aanduiding van de feitelijke culturele situatie vindt hij beide termen bruikbaar.

Oorzaken

Pannenberg stelt dat meestal drie factoren worden genoemd als oorzaken van deze feitelijke situatie van Gods afwezigheid. Ten eerste is dit de moderne wetenschap, die de wereld tracht te verklaren zonder de hypothese 'God'; ten tweede het door de techniek beheerste omgaan met de wereld; ten derde de moderne verzorgingsmaatschappij, waarin weliswaar niet alle problemen opgelost zijn, maar waarin in ieder geval de suggestie gewekt wordt dat ze opgelost kunnen worden. Zelf vindt hij echter een andere vierde factor het belangrijkste: het moderne *antropocentrisme*. De mens heeft God aan de kant gezet en zichzelf in het middelpunt gesteld. Het antropocentrische zelf-verstaan van de moderne tijd moet gezien worden als een zich losmaken van de binding aan de christelijke God. Dit denken uit zich niet zo vaak in geproclameerd atheïsme, maar gegeven het feit dat de mens zich beschouwt als de maat van alle dingen, is hij wel feitelijk atheïstisch gaan leven. De eigenlijke boosdoeners zijn niet de wetenschap, de techniek of de verzorgingsmaatschappij, maar de eigenlijke boosdoener is het moderne *antropocentrisme*. 'Erst in Verbindung mit der spezifischen, emanzipatorischen Anthropozentrik der europäischen Neuzeit sind moderne Wissenschaft und Technik zum Fundament einer Welt ohne Gott geworden.'¹³

Als kroongetuigen voor zijn visie roept Pannenberg Gabriël Vahanian¹⁴ en Karl Barth op. Dezen stellen ook dat het geheel verkeerd is geweest dat de nieuwere theologie het antropologische uitgangspunt heeft overgenomen. '*For the sake of winning the world, it lost its soul.*'¹⁵ De stellingname van Vahanian en Barth is Pannenberg echter te ongenueanceerd. Hij pleit niet voor aanpassing. Hij meent ook dat de theologie zich te vaak hieraan schuldig gemaakt heeft, bijvoorbeeld in de 'God is dood'-theologie, maar het antropologische uitgangspunt van de moderne cultuur negeren acht hij even gevaarlijk. Het is juist heel belangrijk er *kritisch* op in te gaan. Zonder dit te doen komt de theologie namelijk in een onvruchtbaar en gevaarlijk isolement. Het christelijk geloof wordt dan tot een soort sekte en verliest zijn pretentie als voor ieder mens en in iedere situatie geldende waarheid.

¹³ Pannenberg 1984, 13.

¹⁴ G. Vahanian stond met zijn publicatie *The Death of God* aan de wieg van de zogenaamde 'God is dood'-theologie, hoewel hij geenszins als grondlegger gezien kan worden, maar wel als degene die door zijn cultuur-theologische analyse het materiaal aanreikte voor deze theologie.

¹⁵ Vahanian 1957, 180.

Hier zitten we in het hart van Pannenberg's theologisch bezig zijn. Het geloof moet niet aan de wetenschap en het evangelie niet aan de cultuur worden aangepast, maar deze beide moeten wel in een kritisch gesprek blijven. Anders verwordt het geloof tot pure subjectiviteit, een kwestie van puur persoonlijke overtuiging en beslissing. Piëtisme en opwekkingsvroomheid willen zich afzonderen van de moderne tijd, maar passen zich zo juist aan de tijd aan. Subjectiviteit en antropocentrisme winnen het van de algemeenheid en het cultuurkritische element van het christelijk geloof.

Theologische antwoorden

Op welke manier moet het antropocentrisme, dat de diepste oorzaak is van de afwezigheid van God in de moderne cultuur, op kritische wijze ernstig genomen worden? Pannenberg bespreekt eerst een aantal antwoorden, die hij om uiteenlopende redenen afwijst. Verschillende theologieën hebben op de een of andere manier van de nood een deugd gemaakt, bijvoorbeeld de theologie van de dood van God, die stelde dat God zelf in de *incarnatie* afstand nam van zijn God-zijn om zo alle ruimte te geven aan de mens.¹⁶ In dit verband worden de namen genoemd van Hegel, Bloch en Sölle. Deze theologieën wijst Pannenberg echter af omdat zij allen 'einem extrem monophysitischen (oder - wenn man will - sabellianischen) Denkmuster folgen.'¹⁷ De kerk heeft altijd beleden dat de dood van Christus zijn *menselijke* natuur betreft. Ook al is nooit geheel opgehelderd welke betekenis de incarnatie en de dood van Christus hebben voor de trinitarische God, één ding is vanuit de kerkelijke leer duidelijk: niet de goddelijke *Logos* in Christus stierf, laat staan God de Vader, maar de *mens*. Daarom mag nooit over de dood van Jezus gesproken worden als over de dood van God.¹⁸ De incarnatie betekent noch een absorberen van het menselijke door God, noch een zelfvernietiging van God. Het omgekeerde monophysitisme in de duiding van de geschiedenis van Christus als dood van God miskent niet alleen de authentieke gestalte van de betrekking tussen Jezus en de Vader, maar daarmee ook de menselijke vrijheid, de christelijke rechtvaardiging van de schepselmatige zelfstandigheid in de gemeenschap met God.

De afwezigheid van God in onze moderne wereld mag dus zeker niet op de wijze van de 'God is dood'-theologie afgeleid worden uit de kern van de

¹⁶ Pannenberg 1984, 16.

¹⁷ Pannenberg 1984, 17.

¹⁸ Het is in dit licht dan wel opvallend dat een niet aan de 'God is dood'-theologie gelieerde reformatorische theoloog als G.C. van Niftrik dit op een andere manier óók deed in zijn publicatie *Het bestaan van God in de kentering van deze tijd*. Den Haag: Voorhoeve 1971, 18-19: 'Christelijk en bijbels bestaat God ook nu nog, omdat God, Gods Zoon, op Golgotha, een plaats op deze aarde, in een bepaald jaar van de menselijke geschiedenis, gestorven is. God bestaat - zó overwinnend, zo onaantastbaar vast als Garant van ons aller heil, zó ontheven aan de wisselvalligheden der geschiedenis, omdat Hij in en door Zijn eigen Zoon, God zelf, door de dood is heengegaan, de dood op zich nemende. Dát inzicht maakt alle fundamentalistisch triomfalisme ten eenmale en voorgoed onmogelijk'. Hij verwijst daarbij overigens naar de theologie van E. Jüngel en speciaal naar diens artikel 'Das dunkle Wort vom "Tode Gottes"', in: *Evangelische Kommentare II*, 3,4 (maart en april 1969), 133-138 en 198-202.

christelijke boodschap zelf. Toch kan onze moderne wereld niet los gezien worden van de christelijke boodschap waardoor ze eenmaal gestempeld is. Op welke manier ligt er dan een verband tussen de voorafgaande christelijke cultuur en het moderne postchristelijke verschijnsel van de afwezigheid van God? Verschillenden hebben gesuggereerd dat er een verband zou zijn met de Reformatie en de daarna volgende protestantse theologie, met haar accent op het persoonlijke en de menselijke vrijheid. Hier zouden de wortels liggen van het latere antropocentrisme in de cultuur. Volgens Pannenberg ligt de diepste oorzaak niet hier, maar in de honderd jaar godsdienstoorlogen, precies tussen de Reformatie en het begin van de Verlichting in de zeventiende eeuw. Dit omdat de ervaring van de godsdienstoorlogen heeft geleid tot het aanvaarden van het tolerantiebeginsel op basis van de neutraliteit van de staat. De godsdienstige belijdenis werd zo gereduceerd tot privémening; deze belijdenis als grondslag van het openbare leven werd vervangen door een van het christelijk geloof losgemaakte vorm van natuurrecht met zijn dragende ideeën van vrijheid en gelijkheid. Niet de Reformatie als zodanig, maar haar ongewilde gevolgen, de geloofsverdeeldheid en de daaruit voortgekomen catastrofe van de godsdienstoorlogen, vormen de basis voor het antropocentrisme van de moderne wereld en voor de afwezigheid van God in haar.

De moderne tijd met haar afwezigheid van God heeft dus niets te maken met Gods handelen in Christus (incarnatie en dood). Evenmin is ze het gevolg van de Reformatie. Tenslotte mag ook niet de theologie van de achttiende en negentiende eeuw de schuld krijgen, als zou de afwezigheid van God in de moderne cultuur het *gevolg* zijn van het feit dat de theologie zich teveel heeft aangepast bij de antropocentrische geest van de moderne tijd (zo Barth en Vahanian). Integendeel, deze theologie heeft juist gepoogd op de bodem van de Verlichting te vechten voor de waarheidspretentie van het christelijke geloof, om daarmee te voorkomen dat het christendom tot een sekte gedegradeerd zou worden. Het eigenlijke probleem ligt in het feit dat de cultuur ten gevolge van de godsdienstoorlogen van haar christelijke wortels losraakte.

Hoe verder?

Wat is nu de taak van het christelijk geloof en de christelijke theologie, gegeven de hierboven geschetste situatie? Voor de beantwoording van deze vraag acht Pannenberg het in de eerste plaats van belang te weten hoe de moderne cultuur moet worden gewaardeerd en getaxeerd. Is deze cultuur van de Verlichting wel zo stabiel in zichzelf gefundeerd, gebaseerd op het natuurrecht en de autonomie van de menselijke rede als lange tijd gedacht werd? Tot in het midden van de twintigste eeuw leek het erop dat de westerse cultuur niet alleen stevig in zichzelf verankerd was, maar bovendien ook wereldbeheersend zou worden, zodat de afwezigheid van God in de cultuur ook onafwendbaar mondiale dimensies zou aannemen. In een dergelijke situatie zou het christelijk geloof eigenlijk geen andere keus hebben dan of volledige marginalisering of verregaande inhoudelijke aanpassing. Die aanpassing zou dan bijvoorbeeld moeten betekenen dat het geloof opgaat in ethisch en sociaal-politiek handelen.

De ‘God is dood’-theologie is een voorbeeld van zulk een verregaande aanpassing. Ze veronderstelt in ieder geval ook het onbegrensde zelfstandige voortbestaan van de moderne cultuur, waarin God geen plaats heeft. In plaats van deze cultuur zelf van enkele vraagtekens te voorzien, hebben de ‘God is dood’-theologen de traditionele theologie zó omgeduid, dat deze naadloos op de cultuur aansloot. De grote vraag is echter: kan en zal de wereld van de moderne cultuur wel op eigen kracht onbeperkt voortbestaan? Juist deze vooronderstelling kan vandaag op goede gronden betwijfeld worden. De moderne westerse cultuur zonder God is immers in allerlei opzicht in verval. Neutraliteit van de overheid blijkt een illusie te zijn. Waar de christelijke religie als uitgangspunt verdwijnt, komen er ideologieën voor in de plaats. De suggestie van neutraliteit bevordert de onhelderheid over welke belangen er feitelijk spelen. Dit kan gevaarlijke consequenties hebben. Nog ernstiger is het feit, dat de christelijke religie als zingevingssysteem uit de samenleving verdwenen is. Ervaringen van leegheid en zinloosheid zijn het gevolg. Het individu heeft het zogenaamd voor het zeggen, maar het individu kan zijn vrijheid zonder dragende grond en samenhang niet aan. Velen raken in een identiteitscrisis. Er is een onvoorstelbare eenzaamheid en het aantal neurotici groeit gestaag. ‘Am Ende des Weges in die Vereinsamung aber stehen die Flucht in Gewalt und Terror¹⁹ einerseits, in den Selbstmord andererseits.’²⁰

Pannenberg is zeer pessimistisch over de verdere ontwikkeling van onze moderne cultuur zonder God. Deze verkeert duidelijk in een crisis. Deze crisis van de westerse cultuur valt echter niet samen met de crisis der religie of de crisis van het christendom. De crisis is juist ontstaan doordat de cultuur van haar godsdienstige wortels is losgeraakt. Religie en ook het christendom kunnen een nieuwe rol gaan spelen. Ten onrechte werd enige tijd gedacht dat de hele wereld op den duur in de secularisatie van West-Europa meegezogen zou worden. In die gedachte kwam opnieuw een westers superioriteitsgevoel naar voren. Dit laatste zegt Pannenberg niet met zoveel woorden, maar dat kunnen we er wel uit proeven. Voor een dergelijk superioriteitsgevoel is echter geen enkele grond. Integendeel; onze cultuur, zegt Pannenberg, verkeert in het acute gevaar aan de afwezigheid van God te sterven. Kijk naar de ervaringen van zinloosheid, identiteitscrises, neurosen, zelfmoord, geweld et cetera. Deze afwezigheid van God is echter geen gevolg van zijn dood, maar van het feit dat Hij niet met zich laat spotten.

¹⁹ Met name in de herfst van 1977 veroorzaakte de RAF (Rote Armee Fraktion) grote onrust in Duitsland, wat leidde tot een nationale crisis. Onder de Duitse bevolking staat deze periode bekend als de Duitse herfst. Het is zeer waarschijnlijk dat Pannenberg deze gebeurtenissen in zijn achterhoofd had bij de formuleringen die hij gebruikt.

²⁰ Pannenberg 1984, 22.

Bijbelse theologie

In het vervolg van zijn betoog brengt Pannenberg zwaarwegende bijbels-theologische noties naar voren. Afwezigheid van God heeft in de Bijbel, zegt hij, te maken met oordeel en gericht. Sterker nog, zijn afwezigheid is zelf oordeel en gericht. Het gericht van God bestaat niet in een of andere willekeurige straf, maar God geeft de zondaren over aan de gevolgen van hun eigen verkeerde keuzes.²¹ Verberging van God is in de Bijbel niet zoiets als dat God het (even) af laat weten, het is juist een van zijn zeer veelzeggende activiteiten. Afwezigheid van God en gericht hangen volgens veel teksten in het Oude Testament ten nauwste samen, maar ook op Golgotha betekent de afwezigheid van God de godverlatenheid van Jezus, de nacht van het goddelijke gericht, dat Hij in onze plaats draagt. Hoe kunnen theologen dan, betoogt Pannenberg verder, zo lichtvaardig bezig zijn, dat ze de afwezigheid van God in de moderne cultuur durven duiden als zou Hij misschien gestorven zijn? De ervaring van Gods afwezigheid had juist alarmerend moeten werken. En dat niet zozeer met het oog op God zelf of de toekomstperspectieven van het christendom, maar met het oog op onze westerse gesecculariseerde cultuur met haar trotse wetenschap en technologie. Ook nu de symptomen van ontbinding van deze cultuur steeds meer zichtbaar worden, wordt nog steeds te weinig gezien dat Gods verberging als gericht hiervan de oorzaak is. Deze verblinding zelf is eveneens een oordeel. Afwezigheid van God, die als zodanig niet herkend wordt, maar verdrongen, is een subtiele en tegelijk aangrijpende vorm van het gericht.

Een nieuw begin dat uitleidt uit de crisis, is daar te verwachten waar onze ogen opengaan voor de diepste oorzaak van alle verval, het gericht van God. Waar mensen gaan lijden aan Gods afwezigheid en hun schuld gaan belijden, omdat deze afwezigheid niet alleen lot is, maar ook straf, is God al niet meer helemaal afwezig. Daar ligt het begin van de weg terug. Mensen worden zo persoonlijk bewaard voor de verwoestende gevolgen van het leven in een cultuur zonder God. Tegelijk geven ze zo ook een belangrijk signaal af aan deze cultuur zelf.

Tot zover de hoofdlijn van deze lezing van Pannenberg, die exact de thematiek behandelt die wij in deze studie breder bespreken. We gaan nu in het vervolg van onze behandeling van het gedachtegoed van Pannenberg inzake ons onderwerp met name *twee thema's* die in deze lezing naar voren kwamen verder onderzoeken. Dat is *ten eerste* het thema van het antropocentrisme en *ten tweede* het thema van Gods handelen in de geschiedenis.

Thema's

Ons viel op dat Pannenberg als het grootste probleem van de moderne ontwikkeling het *antropocentrisme* aanwees. Hij wil echter niet, zoals Barth en

²¹ Pannenberg verwijst hier naar Romeinen 1:24 en volgende. Andere bijbelplaatsen die hij noemt in verband met de relatie tussen verberging en oordeel, zijn: Psalm 104:29, Psalm 143:7, Psalm 10:1 en volgende, Psalm 22:25, Psalm 44:25, Psalm 69:18, Psalm 89:47 en Job 13:24.

Vahanian, hier louter op afgeven. Hij wil het thema serieus opnemen, het zijn volle pond geven, maar dan laten zien dat een antropologie juist weer roept om een theologie. Wie de mens in het middelpunt stelt, zoals na de Verlichting gebeurd is, zal erachter komen dat hij dit niet kan doen ten koste van God. Pannenberg wil in dit opzicht de Verlichting op haar eigen bodem overwinnen. Hieronder zullen we weergeven hoe hij dat precies doet. In samenhang met zijn beschouwingen over het antropocentrisme viel ons in de lezing tevens op hoe cultuurkritisch, om niet te zeggen cultuurpessimistisch, Pannenberg zich uitte. Een cultuur zonder God raakt in verval en dat verval is alom aan te wijzen. In het vervolg van dit hoofdstuk willen we deze cultuurkritische tendensen in het werk van Pannenberg verder aantonen zonder dat we daar een apart onderdeel van maken. We zullen dat vooral doen in samenhang met zijn antropologie en de daarin verweven zondeleer. Cultuurkritiek staat bij Pannenberg niet op zichzelf, maar is de schaduw die hoort bij het licht van de verwevenheid tussen God, mens en wereld. Waar die verwevenheid door een cultuur wordt losgemaakt, treedt het verval in.

Een tweede, zeer belangrijk moment in de lezing is de gedachte van het oordeel van God dat zich in onze geschiedenis voltrekt, juist in de ervaring van Gods afwezigheid. Dit brengt ons bij een grondstructuur in de theologie van Pannenberg, namelijk *Gods handelen in de geschiedenis*, zowel in heilsdaden als in daden van oordeel en gericht. Kenmerkend voor Pannenberg is dat hij meent dat deze daden verifieerbaar zijn voor ieder die bereid is scherp toe te kijken. Zo zegt hij in deze lezing als het ware: doe je ogen open, dan zie je toch dat de afschaffing van God alleen maar ellende oplevert? Dan zie je toch hoe God zelf als de rechter in deze verwaten cultuur blaast? Dat is een intrigerende gedachte. Bijbels-theologisch beroept Pannenberg zich op de profeten, die duidelijk Gods hand in de geschiedenis aanwezen, ook en juist wanneer het over ballingschap en gericht ging. Voor zijn gedachte, dat God straft door middel van de gevolgen van onze daden, is een uitgebreid beroep op de wijsheidsliteratuur mogelijk.²²

We zullen zien dat de twee grote thema's, namelijk de antropologie en het handelen van God in de geschiedenis, onderling samenhangen. We bespreken het meest uitvoerig de antropologie, omdat Pannenberg het antropocentrisme aanwijst als de *bottleneck* van de problematiek van de afwezigheid van God. In het kader van de bespreking van de antropologie komt vanzelf ook al veel aan de orde van zijn denken over God en de menselijke geschiedenis. Daarom gaan we in expliciete zin op dit thema wat korter in. Wel wijden we speciale aandacht aan zijn poging de opstanding van Jezus als belangrijkste daad van God in de geschiedenis redelijk aannemelijk te maken. Want uiteindelijk, zo zullen we zien, valt het fundament onder Pannenberg's antropologie weg, wanneer de opstanding geen historisch feit is geweest.

²² Vergelijk Gerhard von Rad, *Weisheit in Israel*. Neukirchen: Neukirchener Verlag 1970. In dit boek toont Von Rad echter ook aan dat juist het vergeldingsdogma in de wijsheidsliteratuur tot een interne crisis leidde. Vergelijk de spanning tussen Spreuken en Job.

Wie is de mens?

In 1962 verschijnt Pannenberg's eerste publicatie, waarin hij uitvoerig reken-schap geeft van zijn antropologie.²³ Pannenberg laat in deze publicatie zien dat het antropocentrische uitgangspunt van de West-Europese cultuur sinds de Verlichting niet betekent dat God op deze manier verdrongen moet worden. Hij doet dat door middel van het aan Max Scheler ontleende begrip *Weltoffenheit*, om het bijzondere van mens-zijn in onderscheid met de dieren te kwalificeren. Met *Weltoffenheit* wordt bedoeld dat de mens niet aan zijn milieu gebonden is, zoals planten en dieren dat zijn, maar dat de mens altijd weer geneigd is grenzen te verleggen, op zoek naar nieuwe mogelijkheden, naar nieuwe manieren om zichzelf te realiseren. De mens transcendeert zijn eigen kunnen en mogelijkheden in de richting van een punt dat zich steeds lijkt te verleggen. Dit trekkende punt, dat tot steeds weer nieuwe creativiteit brengt, wordt God genoemd, zegt Pannenberg. Althans, dit acht Pannenberg een zinvolle manier van spreken over God, omdat spreken over God zonder correlaat met de antropologie snel verwordt tot lege taal.²⁴ Hij bedoelt dit echter niet als een theoretisch bewijs voor het bestaan van God. Het is een religieuze, christelijke duiding van een antropologisch gegeven, dat om interpretatie vraagt.

Er zijn ook andere interpretaties en de godsdienstgeschiedenis toont aan dat God als interpretatie ook niet alles zegt. Mensen vormden zich van deze God zeer verschillende voorstellingen. De moderne antropologie vindt haar wortels echter in het bijbelse denken over God, die niet een deel is van de natuur en de wereld, maar juist haar tegenover. De moderne antropologie, stammend uit de Verlichting, pleit in feite het meest voor de bijbelse God, omdat *Weltoffenheit* het best correspondeert met een God die een duidelijk 'tegenover' is en als zodanig uitnodigt tot *grensverleggend*, toekomstgericht bezig zijn in de wereld.²⁵ 'Wat voor het dier zijn milieu is, dat is God voor de mens: het doel waarin alleen zijn streven rust vinden kan en waarin zijn bestemming in vervulling gaat. In de openheid voor de wereld, die de mens eigen is en die hem van het dier onderscheidt, brandt de vraag naar God.'²⁶ God is echter niet alleen het punt waarop alle streven zich richt, maar ook de bron van waaruit dit streven steeds nieuwe impulsen ontvangt. Invallen, fantasie liggen ten grondslag aan de scheppende kracht van de mens. Deze invallen zijn geen kwestie van logische gevolgtrekking, maar een kwestie van 'ontvangen'. Ook hier weer ziet Pannenberg de bijbelse God en de moderne antropologie elkaar bevestigen. 'Pas onder invloed van de Bijbel, waarin God

²³ W. Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. Nederlandse vertaling: *Wat is de mens? De moderne antropologie in het licht van de theologie*. Baarn: Ten Have 1980.

²⁴ Pannenberg 1962, 11.

²⁵ Pannenberg wijst er bijvoorbeeld op dat aan het begin van de moderne antropologie een theoloog staat: Johann Gottfried Herder.

²⁶ Pannenberg 1962, 13.

gezien wordt als de almachtige, die ingrijpt in de geschiedenis, kreeg men oog voor de fantasie.²⁷ Verder vraagt *Weltoffenheit* vertrouwen. Mensen streven naar *zekerheid*, de dingen beheersen, onder controle hebben, maar dit lukt slechts zeer ten dele. De meest krachtige inspiratiebron om toekomstgericht te leven is niet die van de zekerheid, maar van het vertrouwen. 'Het oneindige vertrouwen opent de horizon die de mens de invallen doet krijgen die hem in staat stellen de eindige dingen op zinvolle wijze te beheersen, om namens God de wereld te besturen.'²⁸

Waar stoelt dit oneindige vertrouwen echter op? In de geschiedenis van Jezus is het oneindige op unieke wijze aanwezig, met name in zijn opstanding, die al onze voorstellingen te boven gaat, maar die tegelijk wel de ontvouwing is van de zin van alles wat we in dit eindige leven in vertrouwen ondernemen. We moeten niet het vertrouwen door zekerheid willen vervangen. Die neiging hebben mensen wel steeds weer, maar dan doden ze juist hun creativiteit. Ook in dit facet van de antropologie blijkt dat wanneer de Verlichting de mens in het middelpunt zet, dan juist meer dan ooit de God van de Bijbel als vooronderstelling van de humaniteit nodig is.

Het is met de *Weltoffenheit* van het menselijk bestaan in strijd te denken dat het met de dood afgelopen is. De Griekse voorstelling van de onsterfelijkheid van de ziel past niet meer in de moderne antropologie, die van een onlosmakelijke eenheid van lichaam, ziel en geest uitgaat. Deze voorstelling is echter ook niet zulk een duidelijk antwoord op de *Weltoffenheit*, want ze gaat uit van iets uit het verleden dat voor altijd zal bestaan. *Weltoffenheit* betekent echter juist gerichtheid op het toekomstige, totaal nieuwe. Daarom past de joods-christelijke voorstelling van de opstanding der doden en een nieuwe wereld hier veel beter bij.²⁹

Zonde

Het *probleem* van de mens is dat hij in zijn egocentrisme zijn bestemming voortdurend in de weg staat. De toekomst, die in de opstanding der doden aanbreekt, betekent de uiteindelijke overwinning van dit egocentrisme. Christenen beleven in het sacrament van de doop de zekerheid dat in de toekomst dit een feit zal zijn, zoals het nu reeds in het geloof een feit is.³⁰ Wanneer Pannenberg het hierover heeft valt ons opnieuw op, hoe hij de christelijke interpretatie van mens-zijn ziet als een gekwalificeerde duiding van algemeen menselijke ervaringen. Ieder mens ervaart op zijn tijd dat zijn egocentrisme hem van zijn omgeving en van zijn bestemming vervreemdt. Ieder mens ervaart op zijn tijd dat de meest wezenlijke dingen waardoor hij gelukkig wordt, niet het gevolg zijn van een egocentrische, veroverende levenshouding, maar juist van ontvankelijkheid, van wat ons toevalt, van

²⁷ Pannenberg 1962, 22.

²⁸ Pannenberg 1962, 29.

²⁹ Pannenberg 1962, 31-40.

³⁰ Pannenberg 1962, 49.

gebeurtenissen die van buiten op hem afkomen. Christenen weten dat dit te maken heeft met God als onze beloftevolle toekomst, die zich meldt in zoveel wat op ons toe komt.

Christenen benoemen de van nature menselijke neiging dit te negeren en het van de activiteiten van het ego te verwachten, als zonde. Daarom is het antropocentrische uitgangspunt van de Verlichting slechts veilig gesteld binnen de ruimte van het christelijk geloof, dat God als Schepper belijdt. 'Want als Schepper waarborgt God de eenheid van de hele werkelijkheid en dus ook de eenheid van het menselijk leven in zijn spanning tussen openheid naar de wereld en zijn egocentrisme.'³¹ Niet alleen geldt dit echter wanneer wij nadenken over het probleem van het menselijke egocentrisme, waarmee de mens zijn eigen bestemming in de weg staat, maar ook wanneer we nadenken over zijn plaats in de maatschappij. Wanneer het antropocentrische uitgangspunt van de Verlichting een doorgeschoten individualisme tot gevolg heeft, komt de mens in strijd met iets anders dat wezenlijk bij hem hoort, namelijk dat hij ook altijd op zoek is naar *gemeenschap*. Het geluk of ongeluk van de ander is steeds een wezenlijk bestanddeel van ons eigen geluk of ongeluk. Daarom is de liefde in de brede zin van welwillende hulp aan de medemens zowel de wortel van het gemeenschapsleven als ook de bron van onze eigen levensvervulling.³² De mens bloeit als persoon op in de ontmoeting van 'ik' en 'gij'.

Persoon en gemeenschap

Deze visie op persoon zijn en de daarmee gegeven visie op de relatie tussen persoon en gemeenschap heeft onze cultuur (mede) te danken aan het christelijk geloof. Het westerse persoonsbegrip is namelijk afkomstig uit de triniteitsleer, waarin de verschillende personen geen persoonlijkheden zijn in een uiterste individualiteit, maar gestempeld zijn door hun relationele betrokkenheid. We spreken over God als drie personen, maar zo is God juist eeuwige gemeenschap in zichzelf.

Het tot-elkaar dat in de verhouding tussen Jezus en zijn hemelse Vader duidelijk zichtbaar is en dat ook te vinden is in de verhouding van God tot zijn schepselen, maakt ook de persoonlijke gemeenschap mogelijk tussen mensen onder elkaar. Daarom is ze in volle bewuste diepte pas mogelijk geworden op christelijke bodem.³³

Deze gemeenschap tussen mensen ontwikkelt zich niet zomaar vanzelf op een harmonieuze wijze. Het menselijke egocentrisme verhindert dat. Daarom is een *rechts*gemeenschap nodig met alles wat daaraan vastzit aan juridische regelgeving en rechtshandhaving. Het recht is er vanwege de liefde, een kwetsbare plant die gemakkelijk door geweld en egocentrisme vertrapt kan

³¹ Pannenberg 1962, 58.

³² Pannenberg 1962, 60.

³³ Pannenberg 1962, 64.

worden. Vanouds brachten volkeren God of de goden in verband met het handhaven van de rechtsorde. Er was een algemeen besef dat de enkeling slechts in gemeenschap met zijn medemensen volgens zijn menselijke bestemming zou kunnen leven en voor Gods aangezicht bestaan. Ook de moderne antropologie met als uitgangspunt de *Weltoffenheit* van de mens komt bij ditzelfde uit. *Weltoffenheit* veronderstelt God als voortdurende inspiratiebron vanuit de toekomst, maar heeft ook nodig dat de enkeling zich vrijmaakt uit egocentrisme en kan leven in een gemeenschap waar dit egocentrisme wordt afgestraft, kortom, waar de liefde door het recht wordt geholpen.

Hier zien we volgens Pannenberg de algemeen menselijke betekenis van Israëls godsdienst. Ze is immers de godsdienst van het goddelijk recht. 'Het verband tussen godsgemeenschap en rechtsgemeenschap is ook in andere godsdiensten duidelijk, maar in het Oude Testament is dit bijzonder duidelijk, namelijk vrij van speculaties over het verband tussen de rechtsorde en de kosmos.'³⁴ Het eigenlijke wezen van de kerk is een voorbeeld te zijn van de komende liefdemaatschappij voor alle mensen, zodat impulsen van recht scheppende liefde kunnen uitgaan naar alle menselijke gemeenschappen.³⁵ Dat betekent intussen niet dat de wereld zich zo vanzelf wel langzamerhand zal bewegen in de richting van het rijk Gods. De nieuwe wereld zal pas tot stand komen na de crisis van het goddelijk gericht. Over dat gericht heeft Pannenberg uitvoerig geschreven in een eerder hoofdstuk. Daar zegt hij zelfs: 'Alleen voor hem die met Jezus verbonden is, betekent de opstanding niet slechts gericht, doch eeuwig leven.'³⁶ Wanneer hij in het citaat, dat we zo-even gaven, spreekt van 'de komende liefdemaatschappij voor alle mensen', spreekt hij veel universeler over het komende heil. In beide gevallen is er echter sprake van de breuk van het gericht.

Aan het slot van zijn publicatie *Was ist der Mensch?* komen de drie thema's, die we hierboven als aandachtsvelden noemden, samen: antropologie, cultuurkritiek en theologie van de geschiedenis. De mens is voor de realisering van zijn bestemming mede aangewezen op de gemeenschap. Wanneer die gemeenschap echter een macht wordt, die gaat voorschrijven op welke wijze de mens alleen maar tot zijn bestemming kan komen, dan is er iets grondig mis. Van hieruit levert Pannenberg scherpe kritiek op het marxisme, dat in de periode van deze publicatie nog springlevend was. Tegelijk is ook het marxisme niet denkbaar zonder het christelijk geloof en de basisgedachten over geschiedenis en toekomst, die met dit geloof gegeven zijn. 'Anderzijds heeft het communisme een toekomstverlangen behouden. Hierin onderscheidt het zich van een mythisch gearde traditie. Dit dankt het hieraan, dat het oorspronkelijk de verwereldlijking is van de bijbelse toekomstverwachting.'³⁷

³⁴ Pannenberg 1962, 74.

³⁵ Pannenberg 1962, 76.

³⁶ Pannenberg 1962, 58.

³⁷ Pannenberg 1962, 90.

Echter, niet alleen het marxisme wordt onder kritiek gesteld. Ook de moderne westerse wereld vervreemdt de mens van zijn bestemming. In een eerder hoofdstuk schreef hij hier al over. De mens wordt slaaf van zijn eigen middelen en uitvindingen. In plaats van dat ze hem dienen moet hij zelf voor hen gaan werken en zich bij hen aanpassen.³⁸ De extra vrije tijd die ze hem intussen opleveren, geeft geen diepere bevrediging, maar wordt alleen maar met amusement verdaan. Wanneer het gemeenschappelijke doel weg is, omdat er wel *Weltoffenheit* is, maar geen God meer op wie deze is aangelegd, versnipperd het hele leven, laten mensen het ook versnipperen en gaan onder in verstrooiing. We moeten weer zicht krijgen op de op God gebaseerde eenheid van alle werkelijkheid. Dan zal de geestelijke passiviteit verdwijnen, die ermee tevreden is zich te laten overspoelen door de massamedia.³⁹ Nadenken over de mens betekent vanuit Pannenberg's definitie van mens-zijn tegelijk nadenken over de relatie mens en samenleving. Dit leidt vervolgens tot allerlei ontdekkingen dat en hoe deze relatie verstoord is. De Verlichting stelde de mens in het middelpunt, in de verwachting dat hij zo ook gelukkig zou worden. Dit is bepaald nog niet gebeurd. De reden daarvan is dat ze vergat dat de mens niet zonder God en zijn bestemming in Hem gedacht kan worden.

Mens en geschiedenis

Pannenberg's antropologie leidt dus als vanzelf tot cultuurkritiek, maar ze geeft ons ook reeds zicht op zijn theologie van de geschiedenis, waar we later nog uitvoeriger op in zullen gaan. Hier wijzen we slechts op de samenhang van deze beide, waarbij de gedachtegang als volgt is.

Openstaan voor de toekomst en leven in een gestadig vooruitlopen op de toekomst kenmerkt, volgens het moderne inzicht, de mens als mens. Deze grondtrek van het mens-zijn werd voor het eerst ontdekt in het licht van goddelijke beloften, die Israël voorlichtten op zijn weg. Sedertdien leven de mensen niet meer met hun rug naar de toekomst.⁴⁰

Deze beloften werden in Jezus vervuld, maar tegelijk zó dat ze uitzicht gaven op een nog rijkere toekomst die aan zou breken. In de opstanding van Jezus uit de doden kondigt zich de definitieve heilstijd aan, aangeduid met de opstanding van alle doden. Hoewel we niet weten hoe dit zijn zal, zal het een allesovertreffende heilstijd zijn.

Daarom konden de volkeren, die hun leven oriënteerden op de christelijke traditie, zich op de toekomst richten op een wijze die nergens anders mogelijk was. Daarom konden de geweldige veranderingen van de moderne tijd, inclusief de moderne natuurwetenschap en techniek, ontstaan in het christelijke Europa. En

³⁸ Pannenberg 1962, 28.

³⁹ Pannenberg 1962, 85.

⁴⁰ Pannenberg 1962, 91-92.

daarom kunnen we op goede gronden verwachten, dat we uit die christelijke traditie ook de kracht zullen putten voor een menswaardige oplossing van de problemen waarvoor we in onze tijd geplaagd worden.⁴¹

Waarachtig mens-zijn en betrokken zijn op de geschiedenis, altijd met verwachting op weg naar de toekomst, horen voor Pannenberg dus onlosmakelijk bijeen. Daarom kan hij het laatste hoofdstuk van zijn studie *Was ist der Mensch?* zelfs de titel 'Der Mensch als Geschichte' meegeven. Door Israëls gerichtheid op de geschiedenis als geschiedenis van Gods daden in de vervulling van beloften en bedreigingen, kwamen ze als vanzelf ertoe de verschillende gebeurtenissen van hieruit te duiden. 'Zij traden iedere gebeurtenis tegemoet als het ware met de vraag of er aspecten in te herkennen waren van het beloofde of gedreigde; niet noodzakelijk precies letterlijk, maar toch min of meer duidelijk.'⁴² Zo beschreven ze allereerst hun eigen geschiedenis als volk. Maar doordat ze hun God ook als Schepper van de wereld beleden kreeg deze wijze van omgaan met gebeurtenissen universele strekking. Joden die Jezus als Messias erkennen en christenen gaan verder in dit spoor en zien in de opstanding van Jezus de eerste uitbetaling van de universele toekomst die ze verwachten. Daarom zoeken zij wereldwijd naar tekenen van Gods handelen in de geschiedenis. Geloven is deze tekenen opmerken, duiden en interpreteren als gebeurtenissen, die terugwijzen naar de opstanding en vooruitwijzen naar het universele Pasen.

Opnieuw: afwezigheid van God

We begonnen dit hoofdstuk met de visie van Pannenberg op Gods afwezigheid in de westerse cultuur van de twintigste eeuw. We zagen dat hij het antropocentrisme aanwees als de voornaamste oorzaak. We zagen ook dat hij hier niet tegenoverstelde dat we weer theocentrisch in plaats van antropocentrisch moeten gaan denken, zoals veel andere critici van dit antropocentrisme.⁴³ Zijn these is dat we, juist wanneer we bij de antropologie beginnen, zullen ontdekken dat het christelijk geloof een bondgenoot is in plaats van een vijand. We willen nu proberen het verband tussen zijn antropologie en zijn visie op de afwezigheid van God scherper te krijgen.

Het christelijk geloof is uniek in zijn perceptie van de geschiedenis als in gang gezet door de daden van God, waarbij elke daad, in het bijzonder die van de opwekking van Jezus uit de dood, wijst naar de voleinding. De mens met zijn *Weltoffenheit* is ten principale op deze geschiedenis aangewezen. Wanneer mensen dit vandaag niet meer zo ervaren en spreken van Gods afwezigheid of verborgenheid, is dat een oordeel over het ongeloof, is het een

⁴¹ Pannenberg 1962, 94.

⁴² Pannenberg 1962, 100.

⁴³ Zo bijvoorbeeld G. Glas in zijn bijdrage 'Geloofszekerheid. Over psychologische en antropologische voorwaarden om te geloven', in: K. van Bakkum en R. Rouw (red.), *Geloven in zekerheid? Gereformeerd geloven in een postmoderne tijd*. Barneveld: De Vuurbaak 2000, 19-34.

oordeel omdat de getuigen van Gods daden zwijgen of geen gehoor vinden. E. Schillebeeckx heeft het denken van Pannenberg op dit punt zo geformuleerd: 'De afwezigheid van God is concreet menselijke schuld: de getuigen van God zwijgen en dan verstomt elke openbaring van God. Dan is God afwezig, zoals bij Jezus aan het kruis, waar mensen Hem hebben vastgespijkerd.'⁴⁴ M.E. Brinkman formuleert als volgt:

Pannenberg spreekt over de afwezigheid Gods niet zozeer met het oog op de totale afwezigheid van Gods macht, maar met het oog op de afwezigheid van de menselijke inbreng in het tonen van zijn macht. In zijn afwezigheid laat God de wereld niet los, maar het is de mens, die zich van God afkeert en zich daardoor het gericht Gods op de hals haalt. Door in dit verband van het gericht te spreken brengt Pannenberg tot uitdrukking dat ook een wereld die zich van God afwendt, toch niet door God losgelaten wordt. Hoewel hij beseft dat niet al het leed in de wereld zich laat herleiden tot het falen van de mens, brengt hij het lijden toch wel voor een zeer groot deel in verband met de menselijke schuld.⁴⁵

Dit betekent twee dingen. In de eerste plaats gaat het in de antropologie van Pannenberg niet zomaar om een filosofisch gesproken interessante visie op de mens, waaruit dan ook nog apologetisch winst valt te slaan. Die indruk kan hij in zijn publicatie *Was ist der Mensch?* overigens wel een ogenblik wekken. Hij wijst steeds erg gretig op de moderne antropologische inzichten, waar de openbaring dan bijzonder genoeg bij aan blijkt te sluiten. In feite is Pannenberg echter een openbaringstheoloog, die in dit opzicht leerling van Barth is gebleven.⁴⁶ Anders dan Barth wil hij evenwel laten zien dat de kennis die slechts door openbaring ons deel wordt, precies past bij de open einden van het mens-zijn. Gods voortgaande handelen in de geschiedenis, met de opstanding der doden als tegelijk het eindpunt en het trekkende punt dat ons mensen en onze geschiedenis in beweging houdt, is een openbaringsgegeven. De moderne antropologie met haar *Weltoffenheit* is een ervaringsgegeven. Het feit dat de moderne antropologie de open einden van het mens-zijn zó onder woorden brengt dat de ons geopenbaarde kennis daar een passende, misschien wel het meest passende antwoord op geeft, kwalificeert

⁴⁴ E. Schillebeeckx schrijft dit in een artikel in *Trouw* (1 september 1979) naar aanleiding van het verschijnen van de dissertatie van M.E. Brinkman over Pannenberg, *Het Gods- en mensbegrip in de theologie van Wolfhart Pannenberg. Een schets van de ontwikkeling van zijn theologie van 1953-1979*. Kampen: Kok 1980, 1e druk 1979. Het opschrift van het artikel van Schillebeeckx is veelzeggend: *Door onze schuld is de aanwezige God afwezig*. Brinkman en Schillebeeckx hebben dan overigens nog geen kennis kunnen nemen van de publicatie die ons uitgangspunt vormt in dit hoofdstuk, omdat deze wel berust op een voordracht uit 1978, maar pas in 1984 werd uitgegeven.

⁴⁵ Brinkman 1980, 24.

⁴⁶ Zie onder andere: 'Wie wird Gott uns offenbar?', in: W. Pannenberg, *Kleine Beiträge zum christlichen Denken. Glaube und Wirklichkeit*. München: Chr. Kaiser Verlag 1975, 71-91. 'Gott ist ganz anders als alles was wir kennen' (71). Deze publicatie is overigens oorspronkelijk verschenen in 1960. We zullen zien dat Pannenberg in zijn latere werk, met name in zijn grote boek over de antropologie in 1983, veel verder van Barth af is komen staan.

deze antropologie niet als noodzakelijk *Vorverständnis*, maar wordt ons wel als belangrijke toegift geschonken. Door deze toegift kunnen wij in deze tijd het belang en de relevantie van de ons geopenbaarde kennis aantonen. Wanneer mensen zich voor deze kennis openstellen - en dat is de kern van 'geloven' bij Pannenberg - wordt de afwezigheid van God opgeheven.⁴⁷ Wanneer mensen zich voor deze kennis blijven afsluiten, zal God verborgen blijven.

In de tweede plaats betekent deze antropologie van Pannenberg dat Gods afwezigheid niet een blijvend oordeel hoeft te zijn, maar opgeheven wordt zodra de mens zich openstelt voor zijn ware mens-zijn, zoals dat in de opstanding van Jezus Christus aan de dag is getreden. Hier ligt naar ons idee wel een spanningsveld. Wie garandeert ons namelijk dat die mens dat zal doen? De mens van na de Verlichting is precies de andere kant opgegaan. 'Het moderne denken wil niet meer in de God van de Bijbel de drijfveer zien in de samenhang van de geschiedenis en haar vooruitgang, maar in de mensheid zelf.'⁴⁸ Dit is een heilloos spoor. Is de mens bereid van dit heilloze spoor terug te keren? Wat gebeurt er wanneer hij niet van dit heilloze spoor terugkeert? Gaat de geschiedenis van Gods heilsdaden dan toch door tot en met de universele ontknoping daarvan of kan Gods afwezigheid hier en nu ook het begin zijn van een definitief oordeel? Met andere woorden: is de afwezigheid van God in de moderne westerse cultuur op Hegeliaanse wijze een moment in een onomkeerbaar proces, dat uitloopt op de universele heilsopenbaring, of kunnen ook culturen en mensen er werkelijk tussenuit vallen? Kunnen ze misschien zelfs deze heilsopenbaring tegenhouden, wanneer ze de omkeer blijvend weigeren? Het is duidelijk dat Pannenberg met zijn antropologie een soort bekeringspoging waagt. De mens van na de Verlichting met zijn antropocentrische uitgangspunt zal in dit antropocentrisme vastlopen, zich blijvend stellen buiten de geschiedenis van Gods heilsdaden, wanneer hij niet gaat inzien dat zijn mens-zijn pas tot bloei komt wanneer het zich in deze heilsgeschiedenis invoegt.

Heil en onheil zijn in dit opzicht volgens Pannenberg met de stukken aan te tonen. Tegelijk weet hij van de menselijke onwil, die het heil tegenhoudt. Brinkman heeft in dit verband gewezen op een spanning die tot in de Godsleer toe aanwezig is, omdat God zozeer samenvalt met de geschiedenis van zijn daden waarin mensen beslissend worden ingeschakeld, dat het, ziende op de menselijke onwil, de vraag is of het uiteindelijk met God zelf wel goed zal

⁴⁷ 'Geloven' is voor Pannenberg allereerst een kwestie van kennen, dan pas van vertrouwen (vergelijk *Heidelberger Catechismus*, zondag 7): 'Wer sich dem in Jesu Auferweckung offenbaren Gott nicht anvertrauen will (*cursivering WD*), der wird sich auch die Erkenntnis der Gott offenbarenden Geschichte verdunkeln, selbst wenn er sie schon einmal besessen hat', in: Pannenberg 1975, 90. 'Niet geloven' is voor Pannenberg vooral een kwestie van niet *willen*. Dit stemt overeen met zijn grondgedachte omtrent de afwezigheid van God. Deze is een gevolg van menselijke schuld.

⁴⁸ Pannenberg 1962, 102.

aflopen.⁴⁹ Wij bespreken hier niet uitvoerig de Godsleer en laten deze kwestie dus verder liggen. We signaleren wel de spanning van een antropologische inzet, waarbij God en mens zozeer op elkaar zijn aangewezen en deze mens tegelijk zulk een rebellerend wezen blijkt te zijn.

Nieuwe pogingen tot antropologische fundering

We namen ons uitgangspunt in Pannenberg's rede uit 1978 en zagen vervolgens dat hij zijn fundamentele gedachten over de betekenis van de antropologie reeds in 1962 ontwikkelde. Daarna heeft hij zich echter steeds weer over de antropologie uitgelaten. We zullen nu enkele publicaties bespreken, die nieuwe gezichtspunten toevoegen. Pannenberg heeft zelf het bezig zijn met de antropologie als een project gezien, waar hij voortdurend nieuwe inzichten verwerkte en dat noodzakelijkerwijs voortgang moest vinden. Zo schrijft hij in het voorwoord van zijn geschrift *Gottesgedanke und mensliche Freiheit* dat de pogingen die hij eerder ondernomen heeft om een antropologische basis te leggen om de godsvraag in de moderne tijd op te lossen, noodzakelijk blijven.⁵⁰ Hij ziet de in die tijd alom besproken 'God is dood'-theologie als absoluut geen oplossing. Omgekeerd brengen allerlei kerugmatische beweringen daar tegenin ook geen antwoord. Confessionele, orthodoxe en piëtistische theologen, die weigeren in te gaan op de vraag naar de plausibiliteit van hun geloof in God, bevestigen slechts het vooroordeel dat theologie op intellectueel niveau niet ernstig genomen hoeft te worden. Het klassieke christelijke geloof en de moderniteit moeten te verenigen zijn. Pannenberg stelt echter dat wie dat vandaag probeert vol te houden, zijn weg gaat terzijde van de mode van de dag.⁵¹

Op 3 november 1970 gaf Pannenberg gastcollege aan de theologische faculteit van de Rijksuniversiteit te Groningen. De titel van zijn voordracht was *Anthropologie und Gottesfrage*.⁵² Hij begint in dat college met te verwijzen naar Plato, die gezegd heeft dat er twee dingen zijn die tot het geloof in de goden leiden, namelijk de ziel en de beweging van de sterren. Vervolgens verwijst hij naar Kant, de vader van de moderne tijd, die het had over twee dingen die 'das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht' vervullen: 'der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.' De weg waarop Plato aan het begin staat en Kant op een keerpunt naar de nieuwe tijd, laat zich beschrijven als de weg van een steeds

⁴⁹ Brinkman 1980, 25. Eenzelfde spanning is overigens voelbaar in het laatste deel van A. van de Beek, *Waarom? Over lijden, schuld en lot*. Nijkerk: G.F. Callenbach 1984. 'De eschatologische zekerheden zijn christologisch gefundeerde zekerheden. Maar pneumatologisch, in de zin van realisatie, is er over het eschaton niets met zekerheid te zeggen. Dan is de toekomst volledig open' (328).

⁵⁰ W. Pannenberg, *Gottesgedanke und Menschliche Freiheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972, 5.

⁵¹ Pannenberg 1972, 6: 'Wer heute in solchen Sinn für die Vereinbarkeit von Christentum und Neuzeit eintritt, muß seinen Weg freilich abseits von den Moden des Tages suchen.'

⁵² Dit college is opgenomen in Pannenberg 1972, maar werd in 1971 voor het eerst gepubliceerd in *Kerk en theologie*, 22, 1-14.

verdergaande antropologisering van de godsgedachte.⁵³ Bij Plato stond de goddelijke oorsprong van de ziel overigens *voorop*, bij Kant is dat niet meer zo. Bij Kant is God een afleiding uit de antropologie, met name uit dat facet van de antropologie dat we het zedelijk bewustzijn noemen.

Parallel met deze voortgaande antropologisering van de godsgedachte loopt een voortgaande ontwikkeling van atheïstische kritiek op het godsgeloof. Sinds Feuerbach argumenteert het atheïsme antropologisch. De gedachte is dan dat het wezen van de mens zich volledig zou laten beschrijven zonder religieuze categorieën te hulp te roepen en dat de godsgedachte de mens van zichzelf vervreemd zou hebben, in het bijzonder van zijn vrijheid. Deze laatste gedachte vinden we met name bij Sartre.⁵⁴ Dit is het kernpunt dat Pannenberg wil bestrijden. Hij heeft nu ook forse kritiek op de dialectische theologie.⁵⁵ De dialectische theologie heeft zich volgens hem teveel aangepast aan de mode van de tijd door de atheïstische argumentatie te accepteren. Ze meende de weg van het argumenteren te kunnen omzeilen door middel van een radicaal openbaringsgeloof. Het bestreden subjectivisme wordt zo echter niet overwonnen. Het spreken van de dialectische theologie vervalt zelf in wat ze bestrijdt, namelijk *subjectivisme*. De bewering dat God zich in Christus geopenbaard heeft is geen argument in een discussie, maar op het vlak van de argumentatie is ze niet meer dan een *subjectieve* bewering.⁵⁶ We moeten kunnen aantonen dat spreken over de mens afgezien van God halverwege blijft steken. Doen we dit niet, dan wordt geloven tot subjectieve vroomheid en theologie tot subjectieve kennis. Door de antropologisering van de godsidee en de eveneens antropologisch georiënteerde atheïstische bestrijding van deze godsidee ‘fällt der theologischen Anthropologie heute der Rang einer Fundamentaltheologie zu.’⁵⁷

We kunnen dan ook niet volstaan met enkele ideëel gekleurde antropologische grondlijnen te schetsen. Deze theologische antropologie kan niet wetenschappelijk genoeg en grondig genoeg worden opgezet. Biologie, sociologie, psychologie, al deze wetenschappen moeten erin betrokken worden. Je kunt je bijvoorbeeld niet op algemene ervaringsgegevens baseren, zoals Tillich deed: ieder mens wordt gedreven door een transcendente grond van zijn bestaan, een laatste *drive*, ‘that what ultimate concerns him.’ Dat is te filosofisch, te vaag. Het moet exacter, natuurwetenschappelijker, meer

⁵³ Pannenberg 1972, 11.

⁵⁴ Pannenberg 1972, 16-17.

⁵⁵ Hierboven wezen we op de aanvankelijke nabijheid van Pannenberg tot Barth.

⁵⁶ Pannenberg's gedachtegang is terug te vinden bij H.M. Kuitert: ‘Wanneer christenen zich voor hun waarheid beroepen op Gods openbaring in Jezus van Nazareth, kunnen we er onmogelijk aan voorbij zien dat het de christenen zelf zijn die dit zeggen. De correcte formulering is niet: het christelijk geloof berust op openbaring - hoezeer de christenen daarvan ook overtuigd zullen zijn - maar: *christenen* zeggen dat hun geloof op openbaring berust [...] Menselijke uitspraken worden niet méér waar als iemand zegt dat ze op openbaring berusten. Alle spreken over boven komt van beneden, ook de uitspraak dat iets van boven komt.’ H.M. Kuitert, *Zonder geloof vaart niemand wel*. Baarn: Ten Have 1974, 28.

⁵⁷ Pannenberg 1972, 20.

verifieerbaar. Als voorbeeld hoe het zou kunnen verwijst Pannenberg naar zijn eigen ontwerp dat aansluit bij het begrip *Weltoffenheit* van Max Scheler. Zo moet ook het begrip *basic trust* uit de psychologie van Erikson benut worden en het begrip *Legitimationsbedürftigkeit* uit de sociologie.⁵⁸ Verder moet de theologie zich bezighouden met de filosofische reflexie op de begrippen 'subjectiviteit' en 'vrijheid'. Zonder vrijheid is er geen sprake van een menselijk subject. Hoe verhoudt zich dan het christelijke godsbeeld tot deze vrijheid van het menselijke subject? Op dit punt moet vooral het gesprek met Sartre gevoerd worden. Het antwoord van Pannenberg, waar we in verband met zijn theologie van de geschiedenis zeker op terug komen, is dat het christelijke godsbeeld zeer bepaald is geweest door de God van de voorbeschikking en de God die met de schepping alles al klaar had liggen. Daar tegenover stelt hij zijn beeld van de *komende* God, die zijn toekomst zó ontsluit dat wij als mensen daar creatief op in kunnen spelen. De *komende* God bevestigt de vrijheid van onze menselijke subjectiviteit, in plaats van die te beknotten.

Grenzen

Pannenberg is zich intussen wel bewust van de grenzen van zijn onderneming. Een theologische antropologie kan verwijzen naar de religieuze dimensie van het bestaan, maar beslist niet over de vraag naar de werkelijkheid van God zelf. Ervaringen van mensen dat God er is, beslissen niet over het werkelijkheidsgehalte van deze God buiten de ervaring. Dat is het Kantiaanse gelijk van de godskennis als vrucht van de 'praktische' en niet de 'reine Vernunft'. Dus kan de godsvraag niet alleen opgelost worden door middel van antropologische zelfreflectie. Er moeten ook aanknopingspunten zijn voor het spreken over God in een 'außersubjektiven Wirklichkeit', een wereldervaring. Hier raken opnieuw de twee grote thema's van Pannenberg elkaar; zijn antropologie en zijn theologie van de geschiedenis. Deze twee veronderstellen elkaar, omdat de *Weltoffenheit* van de mens en Gods handelen in en aan de wereld elkaar veronderstellen.

Er is geen weg vanuit de wereldervaring naar God, want je zit daar zelf als mens altijd tussen met je eigen subjectiviteit. Er is ook geen weg vanuit je subjectieve zelf naar God, want dan kan God ook weer een illusie zijn. Het gaat om een *combinatie* van deze twee wegen. Het handelen van God in de wereld en het zelfverstaan van het subject als op dit handelen betrokken, ontmoeten elkaar. Het gaat om de ervaringen van gebeurtenissen, die je in de vrijheid zetten, toekomst openbreken, waarin je iets als God ervaart. *Jij* ervaart het, maar tegelijk word je in deze ervaringen bevrijd uit de pure subjectiviteit van je eigen ik. Dit soort gebeurtenissen en ervaringen liggen ten grondslag aan religies. Ze zijn meer dan subjectief, tegelijk minder dan

⁵⁸ Pannenberg 1972, 21. In zijn latere grote werk *Anthropologie in theologischer Perspektive* maakt Pannenberg zeer uitvoerig het huiswerk dat hij hier opgeeft.

objectief. De laatste waarheid van deze ervaringen moet namelijk nog blijken. Het is op het veld van de religies ook een komen en gaan. De goden van de religies die verdwenen, bleken niet meer toekomstopenend binnen te breken. Is dat met de christelijke God anders? Zal Hij blijken te overleven? In het werk van Pannenberg is de verwachting hieromtrent vaak sterk aanwezig. Ze is gefundeerd in de volgens hem historisch vaststelbare werkelijkheid van de opstanding van Christus, waarin oude beloften aangaande de eindtijd in vervulling gingen. Daarna is deze opstanding weer bevestigd in vele andere daden van God, met name in de geschiedenis van de kerstening van de wereld. We komen daar bij de bespreking van Pannenberg's theologie van de geschiedenis op terug.

De bijdrage die we hier bespraken, over de samenhang tussen de antropologie en de godsvraag, heeft echter een volstrekt open einde wanneer het gaat om de waarheid van het christelijk geloof. De vraag kan dan gesteld worden of hij zo niet met een maximale inzet van gedragswetenschappelijke hulpmiddelen een erg pover resultaat boekt. Deze beoordeling kan er anders uitzien wanneer we een beperking inbouwen ten aanzien van de beperkte doelstelling van deze bijdrage. Pannenberg wil hier het christelijk geloof weghalen uit de wereld van het irrationele, emotionele en subjectieve en het gesprek aangaan met het atheïsme op grond van feiten en waarnemingen en niet op grond van geloofsvooroordelen. Daar heeft hij in ieder geval op deze wijze een begin mee gemaakt.

Antropologie in theologisch perspectief

In 1983 is eindelijk Pannenberg's *magnum opus* over de antropologie voltooid.⁵⁹ Sinds zijn ontdekking dat de theologie in het tijdperk na de Verlichting de antropologie uitermate serieus zou moeten nemen, heeft hij er 30 jaar aan gewerkt. Zoals we hebben gezien begon het met zijn boekje *Was ist der Mensch?* Er verschenen ook telkens kleinere studies op dit gebied. Nu komt hij tot een afronding. De grondtrekken van zijn eerste publicatie zijn hetzelfde gebleven, maar het theoretisch raam is verder ontwikkeld.⁶⁰ In de eerste zinnen van zijn 'Woord vooraf' maakt hij meteen duidelijk waar zijn *drive* ligt. Het zit hem dwars dat in de seculiere cultuur van het westen geen kant van de menselijke werkelijkheid zozeer verwaarloosd wordt als de religie. Een ander punt is dat religieuze uitspraken op voorhand niet meetellen als objectief waar. Ze worden gedegradéerd tot privémeningen. Voor dit verdringen van een constitutieve factor als de religie betalen we echter een hoge prijs. Misschien, zegt Pannenberg, heeft de toename van neurotische persoonlijkheidsstoornissen vandaag meer dan met enige ander ding hiermee te

⁵⁹ W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983.

⁶⁰ 'Doch ist der theoretische Rahmen, der in der damaligen Gestalt nur andeutungsweise sichtbar werden konnte, in der Zwischenzeit weiter entwickelt worden. So war der Leitfaden der Identitätsthematik, der die vorliegende Darstellung in allen ihren teilen durchzieht, damals noch nicht gefunden.' Pannenberg 1983, 8.

maken dat religie is verdrongen. Ook het feit dat maatschappelijke instituties als staat, kerk en gezin uitgehold zijn, zou wel eens alles te maken kunnen hebben met het ontkennen van religie als bepalende factor ook voor deze instellingen. Hiermee is het programma van deze studie aangegeven en we zullen hieronder zien hoe Pannenberg tracht aan te tonen dat religie behoort bij de grondstructuur van het mens-zijn en ook bepalend is voor het goed functioneren van de maatschappelijke instellingen en de politiek.

Verhouding theologie en antropologie

In het inleidende hoofdstuk van zijn studie maakt Pannenberg duidelijk hoe hij de verhouding ziet tussen theologie en antropologie. In zijn lezing uit 1978, waarmee we dit hoofdstuk begonnen, komt vooral het *gevaar* naar voren van het antropocentrisme, dat uiteindelijk heeft geleid tot de ervaring van de afwezigheid van God. Maar ook daar wil hij niet in het negatieve blijven steken. We zijn in de situatie van antropologisering gebracht door soms dubieuze factoren, zoals de godsdienstoorlogen, die uiteindelijk leidden tot een privatisering van het geloof vanwege het tolerantiebeginsel. Dat punt haalt hij ook nu opnieuw naar voren.⁶¹ Er is echter ook sprake van een zuiver theologische wortel. Juist daarom kan Pannenberg positief aan de slag met de antropologie, teneinde een antropologisering waarin voor God geen plaats meer is te overwinnen. De theologie is altijd, zegt hij, betrokken geweest op de vraag naar het heil voor de mens. In het hart van de christelijke theologie staat de belijdenis van de incarnatie. God zelf is mens geworden. In de traditie van Augustinus lag in de westerse christenheid vanouds een sterk accent op het individuele heil van de mens. Deze lijn is voortgezet in de middeleeuwse boetepraktijken en ook in de reformatie, met name de lutherse. Daarna treedt steeds meer een verenging op, waarin alles draait om het individuele zielenheil. Ondanks alle verenging is er echter ook sprake van authentieke wortels in het bijbelse denken over Gods betrokkenheid op de mens. Hoe dan ook, het proces van antropologisering, dat zowel culturele als filosofische en theologische wortels heeft, maakt het voor ons nu noodzakelijk het gesprek over God te heropenen op de basis van het primaat van de antropologie, in de context van het westerse denken en theologiseren. We hebben geen keus. Pannenberg is zich intussen terdege bewust van het gevaar dat de theologie door de antropologie zal worden ingesnoerd. Karl Barth, zegt hij, heeft er terecht op gewezen dat het gevaar bestaat dat de mens slechts met zichzelf bezig is in plaats van met God. Barth heeft gelijk wanneer hij zegt dat het gaat om het God-zijn van God, dus daarom, dat Hij de onvergelykelijke is, niet als een mens. Maar hoe voorkomen we dat een dergelijke uitspraak gezien wordt als een puur subjectieve bewering? De dialectische theologie leidt helaas tot datgene waar deze zo bang voor is, namelijk dat God achter de horizon verdwijnt. We zullen juist vanuit de antropologie aan moeten tonen dat God er toe doet en dat God God is. Dan kunnen we

⁶¹ Pannenberg 1983, 13.

de geest van het atheïsme, dat zich ook op de bodem van het antropocentrisme heeft ontwikkeld, weerstaan.⁶² Het gaat er voor de theologie om niet kritiekloos de antropologisering te omarmen, maar er ook niet bang voor te zijn. Ten diepste heeft dit te maken met het feit dat de God van de Bijbel de Schepper van de hele werkelijkheid is. Alles waar de seculiere antropologie zich mee bezighoudt, valt daar ook onder.⁶³

Aanknopingspunt

Een hierboven bedoelde kritische verwerking van de seculiere antropologie door de theologie moet niet verward worden met het zoeken van een aanknopingspunt voor de openbaring. Pannenberg verwijst nu naar de discussie tussen Barth en Brunner⁶⁴ en ook naar het gesprek tussen Barth en Bultmann over het zogenaamde *Vorverständnis*. Er moet niet eerst een antropologisch vloertje gelegd worden om bij de mens ontvankelijkheid te bevorderen voor de openbaring van God. Het bezwaar van Pannenberg is dat het antropologische vloertje dan niet zelf ter discussie komt; het wordt veel te gemakkelijk uit de seculiere wetenschap en filosofie overgenomen. Het gaat echter juist om een theologische doorlichting van wat in de seculiere antropologie te berde gebracht wordt. Aan de seculiere antropologie moet een theologisch relevante dimensie worden toegevoegd. Eigenlijk gaat het dan niet om een toevoeging, maar aangetoond moet worden dat de seculiere antropologie in het licht van de theologie het beste verstaan kan worden en tot haar recht kan komen. Het vermoeden dat dit mogelijk is, is de hypothese die aan de hele onderneming van Pannenberg ten grondslag ligt. In de verschillende onderdelen van zijn onderzoek zal deze hypothese bevestigd moeten worden. Eigenlijk zou de seculiere antropologie natuurlijk ook zelf bij de religieuze thema's en de theologie uit moeten komen, omdat deze intrinsiek met het mens-zijn gegeven zijn, maar het feit dat dit niet zomaar gebeurt bewijst dat er iets is misgegaan. Daaraan heeft ook de theologie zelf schuld, namelijk vanwege allerlei tegenstrijdige geloofsuitspraken en ook vanwege een bepaald metafysisch kader, waarmee men in de nieuwe tijd geen raad meer wist.

Traditionele dogmatische antropologie

Pannenberg stelt zich nu de vraag hoe zijn programma om een eigentijdse theologische antropologie te ontwikkelen die de seculiere antropologie kritisch verwerkt, zich verhoudt tot de traditionele christelijke antropologie. Daarin draaide het altijd om twee kernen: de mens als beeld Gods en de mens als in zonde gevallen mens. Zijn hypothese is dat deze twee kernen ook in zijn onderzoek terug zullen keren. Maar de traditionele dogmatische antropologie gaat uit van deze vooronderstellingen, terwijl hij deze werkelijkheden

⁶² Pannenberg 1983, 16.

⁶³ Pannenberg 1983, 18-19.

⁶⁴ Naar aanleiding van de publicatie van E. Brunner: *Natur und Gnade*. Tübingen: Mohr 1934, 2^e druk 1935.

van beeld Gods en in zonde gevallen zijn wil ontdekken wanneer hij de seculiere antropologie onderzoekt.⁶⁵ Natuurlijk schrijft hij de inleiding waarin hij deze dingen zegt achteraf, zodat hij inmiddels weet waar hij is uitgekomen. Hij zou er echter ook van tevoren van overtuigd kunnen zijn, omdat er volgens hem geen tegenstelling kan zijn tussen de werkelijkheid zoals die geldt voor Gods aangezicht en wat door eerlijke onbevooroordeelde wetenschap ontdekt wordt.⁶⁶ In het antropologisch onderzoek zal Pannenberg ontdekken dat de mens van nature is aangelegd op een goddelijke werkelijkheid, hetgeen wijst op wat in de theologie genoemd wordt: geschapen naar Gods beeld. Feitelijk leeft de mens echter vaak vervreemd van zijn bestemming. Dat is dan wat de Bijbel 'zonde' noemt: de mens leeft in tegenspraak met zichzelf en is innerlijk verscheurd. Ervaringen daarvan zijn met handen te tasten. De theologie duidt deze antropologische gegevens als zonde.

De mens als excentrisch wezen

In zijn brede studie over de antropologie uit 1983 komt veel aan de orde wat in beknopte vorm ook reeds in *Was ist der Mensch?* besproken werd. We richten ons daarom nu op een aantal punten die het belangrijkste zijn voor ons onderzoek: Lukt het Pannenberg om het antropocentrisme, waardoor God de grote afwezige werd, op eigen bodem te verslaan? Slaagt hij erin aan te tonen dat een antropologie zonder theologische interpretatie halverwege blijft steken?

De moderne antropologie bepaalt het eigensoortige van de mens niet meer zoals de christelijke traditie deed, expliciet vanuit God, maar door bezinning op zijn plaats in de natuur en met name door de vergelijking met de bestaansvormen van de hogere diersoorten. In dit verband vallen de namen van M. Scheler, H. Plessner en A. Gehlen.⁶⁷ Verwant aan hun zienswijzen zijn ook biologen als A. Portmann en de Nederlander F.J.J. Buytendijk. Uitgangspunt is voor allen dat zij de mens zien als een hogere diersoort, maar tegelijk komt

⁶⁵ Pannenberg 1983, 21.

⁶⁶ Zijn gedachten hierover heeft Pannenberg breed en systematisch uiteengezet in: W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1973. Een paar significante citaten in dit verband: 'Gott ist menschlicher erfahrung nicht als ein Gegenstand unter anderen gegeben.' 'Niemand hat Gott je gesehen' (1. Johannes 4:11). 'Wie kann es dann eine Wissenschaft von Gott geben? Offenbar nur unter der Voraussetzung, daß die Wirklichkeit Gottes in anderen Gegenständen der Erfahrung mitgegeben ist. Sie ist theologischer Reflexion also nicht auf direkte, sondern nur auf indirekte Weise zugänglich.' 'Für den Gang unserer Erwägungen über die Möglichkeit von Theologie überhaupt ist jedoch die Überlegung wichtig, in welchen Gegenständen der Erfahrung Gott - jedenfalls als Problem - indirekt mitgegeben ist, so daß sie als Spuren Gottes in Betracht kommen. Die Antwort darauf kann nur lauten: in allen. Dieser Antwort hat allerdings nur den Wert einer Mutmaßung, die der Prüfung und Bestätigung noch bedarf. Als Mutmaßung - und zwar als eine sich so eindeutig aufdrängende Mutmaßung - ergibt sie sich aus der Bedeutung des Wortes 'Gott' als der *alles bestimmenden Wirklichkeit*. Wenn unter der Bezeichnung 'Gott' die alles bestimmende Wirklichkeit zu verstehen ist, dann muß alles sich als von *dieser* Wirklichkeit bestimmt erweisen und ohne sie im letzten Grunde unverständlich bleiben' (303-304).

⁶⁷ Pannenberg 1983, 25-26.

juist vanuit dit uitgangspunt ook de uitzonderingspositie van de mens naar voren.⁶⁸ Scheler spreekt in dit verband over de *Weltoffenheit* van de mens; een begrip dat we ook in de vorige publicaties van Pannenberg al tegenkwamen. Plessner spreekt over de *excentriciteit* van de mens, wanneer hij dezelfde zaak aan de orde wil stellen. Plessner bedoelt het volgende: terwijl de hogere diersoorten in onderscheid met de planten het centrum van hun levensuitingen in zichzelf hebben, is de mens daar bovenuit tegelijk excentrisch. Hij heeft zijn centrum niet alleen in zichzelf, maar tegelijk buiten zichzelf.⁶⁹ Dit is geen nieuwe ontdekking van de moderne antropologie; toen deze nog lang zover niet was om de mens als excentrisch wezen te definiëren sprak Luther reeds over het wezen van de gelovige als *extra se in Christo* (buiten zichzelf in Christus) zijn. Voor Luther moest dit nog iets van een paradox hebben, aangezien de aristotelische psychologie deze structuur van het mens-zijn niet kende. Met de hedendaagse antropologie als achtergrond is echter deze kern van het geloven een expliciete beleving van wat mens-zijn in de grond altijd is: excentrisch zijn, gericht zijn op de ander buiten zichzelf.

Intussen hebben we hier een typerende illustratie van wat Pannenberg met zijn uiteenzettingen over theologie en antropologie en eigenlijk ook over theologie en wetenschap bedoelt: door zuiver antropologisch bezig te zijn stuit men op theologische thema's. De moderne wetenschappelijke benadering is niet iets waar de theologie bang voor hoeft te zijn. Integendeel, in feite was het in de tijd van Luther moeilijker om het christelijk geloof te verbinden met de toenmalige algemeen geldige gedachtegangen, zoals de aristotelische mensbeschouwing. In de tijd van Luther had geloven daarom ook nog meer iets van een sprong, een paradox, maar in de wetenschappelijke context van vandaag is er een minder grote kloof tussen geloven en (seculier) weten. Toch is dit aanwijzen van de excentrische en daarmee religieuze grondstructuur van het mens-zijn nog iets anders dan een antropologisch godsbewijs leveren, zo benadrukt Pannenberg ook hier.⁷⁰ Dat de vraag naar God behoort tot het mens-zijn van de mens betekent nog niet dat er ook een God bestaat en zeker niet dat we weten welke God dat is. Wie met de antropologie bezig is kan evenwel niet om de godsvraag heen; dat is het punt. In deze zin is de mens inderdaad, zoals reeds Cicero zei, van nature religieus.⁷¹

Het excentrische karakter van het mens-zijn komt ook nog eens sterk naar voren rond het levenseinde. Bezig zijn met God heeft altijd ook betekend bezig zijn met een bestaan na de dood. Pannenberg wijst in dit verband voor wat betreft de huidige tijd op de onderzoeken van E. Kübler-Ross, die met zeer veel stervenden sprak en vele zogeheten bijna-dood-ervaringen

⁶⁸ Pannenberg 1983, 33.

⁶⁹ Pannenberg 1983, 34.

⁷⁰ Evenals in: Pannenberg 1980, 11.

⁷¹ 'Denn so oder so lebt jeder Mensch, so lange er lebt, aus einem sein Leben tragenden Grundvertrauen - sei es nun, mit Luther's Erklärung des 1. Gebotes zu reden, Gott oder Abgott, dem er vertraut. Der Fortgang seines Lebens wird die Tragfähigkeit seines Vertrauens erweisen oder zeigen, daß er auf Sand gebaut hat.' Pannenberg 1983, 70.

beschreef.⁷² Het denken aan de dood of een leven na dit leven moge vaak tijdens het leven verdrongen zijn, maar aan het einde hebben allen een ervaring van een andere werkelijkheid, zowel een werkelijkheid van heerlijkheid en licht als ook iets van gericht. Juist de werkelijkheid van God confronteert met de onvolkomenheid van het eigen leven.

De mens als sociaal wezen. Wat is zijn identiteit?

Na over de mens gesproken te hebben in onderscheid met de dieren, dus eigenlijk op het vlak van de biologie, gaat Pannenberg spreken over de mens als sociaal wezen. In dat licht komt ook de psychologie aan bod vanwege de vragen rond de identiteit. Die vragen worden immers juist opgeroepen door het feit dat de mens altijd zichzelf bepalen moet in relatie met anderen, de samenleving waarin hij verkeert.⁷³ Uit het zeer breedvoerige betoog lichten we nu vooral de gedachten die Pannenberg ontwikkelt naar aanleiding van de beschouwingen van E.H. Erikson, beroemd geworden met zijn theorie van de *basic trust*.⁷⁴ We doen dat, omdat hier opnieuw heel duidelijk wordt hoe Pannenberg de moderne antropologie theologisch verwerkt en tot een hoeksteen maakt van zijn gedachte dat God en mens intrinsiek bij elkaar horen en het spreken over Gods afwezigheid dus slechts kan getuigen van vervreemding van de mens van zichzelf.

Volgens Erikson ligt aan de basis van het menselijke bestaan de symbiotische verbondenheid met de moeder. Vanuit deze symbiotische verbondenheid groeit volgens hem het zogenaamde grondvertrouwen of *basic trust*. Dit grondvertrouwen is het blijvende fundament voor de hele latere persoonlijkheidsontwikkeling. Wil dit grondvertrouwen niet verloren gaan, dan moet het kind losraken uit de symbiotische binding aan de moeder en moet het een nieuwe oriëntatie veroveren, die het opgroeiende kind in staat stelt het vertrouwen te bewaren in een onbegrensde geborgenheid, ondanks alle gevaren en nare dingen van het leven. Hier kan de religieuze opvoeding een grote rol spelen, want de God van het religieuze geloof kan onbegrensde geborgenheid bieden, juist ook in situaties van leed, nood en aardse ongeborgenheid.⁷⁵ Het oervertrouwen is niet iets van een infantiele beginfase van de persoonlijkheidsontwikkeling. Veeleer gaat het om de eerste en fundamentele stap op de weg van een differentiatie van de symbiotische samenhang, die het individu met zijn wereld verbindt. Het individu moet tot zelfstandigheid komen zonder daarbij de symbiotische samenhang te vernietigen. De blijvende bete-

⁷² In Nederland verscheen voor het eerst het een en ander van dit baanbrekende onderzoek in E. Kübler-Ross, *Lessen voor levenden. Gesprekken met stervenden*. Bilthoven: Ambo 1969 (3^e druk 1971).

⁷³ 'Mein Selbst gewinnt also Kontinuität und Identität, sofern ich es vom Standpunkt des 'generalized other', der sozialen Gruppe aus erfasse - oder schließlich, in umfassendster Generalisierung, vom Standpunkt der Menschheit aus.' Pannenberg 1983, 182.

⁷⁴ E.H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1966. Oorspronkelijk verschenen in het Engels in 1949.

⁷⁵ Pannenberg 1983, 220.

kenis van het grondvertrouwen voor de ontwikkeling van het individu heeft niets te maken met een infantiele regressie, maar helpt juist om zich open te stellen voor de wereld en alles wat daarin uitdaagt en ook lastig is, in plaats van daarvoor te vluchten in een infantiele droomwereld. Religieus geloof en religieuze opvoeding hebben ook geenszins de functie om te blijven hangen in een infantiele fase, waarin geen verantwoordelijkheid genomen wordt. Integendeel; zij kunnen juist weerbaar maken om, waar veel vertrouwde bindingen niet meer bescherming bieden, nochtans met vertrouwen het leven tegemoet te treden, ook met al zijn weerbarstigheden.

Pannenberg bestrijdt hier Freud, die religie wel zag als een neurotische terugval in een fase van onvolwassenheid. Natuurlijk gaat het ook wel mis en dan lijkt Freud gelijk te krijgen. Een geslaagde religieuze opvoeding bewijst zich echter daarin, dat het ontwerp van de eigen identiteit open blijft voor nieuwe ervaringen en daarmee gegeven noodzakelijke aanpassingen zonder dan de durf en de levensmoed te verliezen en zonder de illusie steeds weer van voren af aan te kunnen beginnen. Een mens vindt steeds meer zijn identiteit, wordt steeds meer zichzelf door zich toe te durven vertrouwen. Het geheim van deze durf is ontvangen en verwachte liefde. Oorspronkelijk is dat de liefde van de moeder, maar wanneer deze exclusieve binding aan de moeder wordt opgeheven en het kind de wijde wereld instapt met alle bevestiging en teleurstelling van dien, hoe blijft dan het grondvertrouwen in stand? Het grondvertrouwen richt zich op een instantie die zonder enige inperking in staat en bereid is geborgenheid te bieden en bevestiging van het eigen bestaan. Voor de zuigeling is deze instantie de moeder, maar zelfs de moeder is beperkter dan het vertrouwen zich uitstrekt. En dan komt de kern van wat Pannenberg hier wil betogen: 'Daarom is het grondvertrouwen in zijn onbegrensdsheid van meet af aan een religieus verschijnsel.'⁷⁶ De moeder vertegenwoordigt en representeert voor haar kind in zijn eerste levensfase de liefde van God, die haar eigen liefde overstijgt, maar die ze intussen wel bemiddelt.

Pannenberg en Küng

Dezelfde thematiek als Pannenberg hier behandelt in aansluiting bij het gedachtegoed van Erikson is ook uitvoerig besproken door Hans Küng.⁷⁷ Pannenberg gaat met hem in gesprek om zijn eigen positie nog iets aan te scherpen.⁷⁸ Küng maakt de gedachte van de *basic trust* tot het fundament van een nieuwe argumentatie voor het bestaan van God tegenover atheïsme en nihilisme. Hij stelt echter wel dat er een daad van beslissing tussen zit om van de loutere gedachte aan God te komen tot de overtuiging dat Hij er werkelijk is. Het grondvertrouwen en het religieuze vertrouwen liggen bij Küng dus iets verder uit elkaar. Vanuit het grondvertrouwen kan volgens

⁷⁶ Pannenberg 1983, 224.

⁷⁷ H. Küng, *Existiert Gott?* München/Zürich: R. Piper & Co Verlag 1978, 490-528.

⁷⁸ Pannenberg 1983, 224-227.

Küng ook de atheïst een echt menselijk, humaan leven leiden met moreel bewustzijn; dat onderscheidt de atheïst dan van de nihilist. Zonder God blijft het oervertrouwen met betrekking tot de werkelijkheid echter ten laatste ongefundeerd. Wanneer 'ja' gezegd wordt tegen God, maakt dat een gefundeerd grondvertrouwen mogelijk. In zoverre noemt Küng het geloof in God ook het radicale grondvertrouwen.

Küng is verweten dat hij te gemakkelijk via de beslissing komt van de 'gedachte' God tot de werkelijk bestaande God. Echter, deze God blijft zo toch het karakter behouden van een postulaat, een vooronderstelling zonder verder bewijs van bestaan. Pannenberg is het daarmee eens. Zijn eigen argumentatie op grond van de *basic trust* theorie verloopt anders. Het basale vertrouwen wordt immers in de ontwikkeling van de zuigeling niet verder uitgebouwd door een beslissing, maar het groeit in een natuurlijk proces van losmaking en nieuwe hechtingen. Wanneer het basale vertrouwen gefrustreerd wordt gebeurt dat dan ook niet door een beslissing, maar door factoren buiten het kind om, zoals het wegvallen van liefde en geborgenheid door welke oorzaak dan ook. Van een beslissing is pas veel later sprake. Voor Pannenberg is het juist belangrijk dat er een wereld van geborgenheid en vertrouwen in deze geborgenheid aan alle menselijke beslissingen vooraf gaat. Een mens staat nooit min of meer neutraal voor de beslissing: zal ik gaan geloven of niet? Hij is reeds lang voor enige beslissing aan de orde is in de zaak van het geloven verwickeld en (in veel gevallen) door de opvoeding en door het oervertrouwen, dat altijd gericht geweest is op een werkelijkheid, omvattender dan welke concrete gestalte van de werkelijkheid ook. God hoeft dus niet alsnog ter sprake gebracht te worden, zoals Küng doet, met dan het verwijt dat God ineens als een postulaat wordt ingevoerd. God was er altijd al als grond en horizon van alle vertrouwen. Toch is Pannenberg er zich van bewust dat deze laatste stelling een bepaalde interpretatie is van de in het oervertrouwen ervaren werkelijkheid. Aan de ene kant gaat Pannenberg daarom verder dan Küng: God komt niet pas ter sprake op de wijze van de beslissing, maar gaat juist aan alle beslissingen vooraf. Anderzijds, zomaar God invoeren als postulaat kan ook niet; daarin gaat hij juist minder ver dan Küng. We kunnen vanuit de *basic trust* theorie niet zomaar bij de werkelijkheid van God komen, maar wel de betrokkenheid van de mens op de religieuze thematiek vaststellen. Dat is waar het Pannenberg uiteindelijk om gaat. Het gesprek over God en in het verlengde daarvan de God van het christelijk geloof moet weer diep serieus gevoerd kunnen worden, omdat het in deze discussie nooit gaat om de hobby van enkele gelovigen, maar om de basisvragen van mens-zijn überhaupt. Verwarrend is dat Pannenberg hier in zijn taalgebruik niet consequent is. De ene keer spreekt hij namelijk over de betrokkenheid op de religieuze thematiek, de andere keer over de betrokkenheid op een goddelijke werkelijkheid en dan toch ook wel weer vaak over de betrokkenheid op God. Dit laatste kan echter alleen gezegd worden als nadere invulling van het eerste en daar zit dan toch altijd een beslissing tussen. Wanneer we Pannenberg zorgvuldig lezen wordt wel steeds helder wat hij

bedoelt, maar in zijn taalgebruik zit iets van een tendens zich rijker te rekenen dan hij is.⁷⁹

Heil en onheil. De plaats van de zonde

In het grondvertrouwen horen God en het heil samen en corresponderend daarmee vervreemding van God en onheil. Volgens Pannenberg is de onbegrensdsheid van het grondvertrouwen, dat over de moeder heen naar God verwijst, in overeenstemming met zijn betrokkenheid op het geheel van het 'zelf'. Daarmee is God niet een ander woord voor het 'geheel van het zelf', maar wel is God die instantie, die het 'zelf' in zijn *geheel* tot bloei kan brengen. Daarom horen God en het heil bij elkaar. Heil en heel-zijn hebben immers alles met elkaar te maken. Vanuit de oorspronkelijke symbiose met de moeder is er in de latere ontwikkeling een blijvend verlangen naar heelheid, dat echter nooit helemaal vervuld wordt. Dit is een belangrijk thema in de psychologie en de algemene antropologie. De theologische verwerking hiervan betekent volgens Pannenberg dat het streven van de mens om te komen tot zelfverwerkelijking op zijn eigen manier, wordt aangemerkt als 'als God willen zijn', de oerzonde van de mens. Ware zelfverwerkelijking ligt precies omgekeerd daarin, dat de mens zichzelf vindt in de overgave aan de goddelijke werkelijkheid.

In zijn bespreking van het *affectieve* leven komt opnieuw sterk naar voren dat de mens die zijn bestemming vindt in het buiten zichzelf op de ander gericht zijn, deze bestemming voortdurend frustreert door eigenliefde.⁸⁰ Ook hier is voor Pannenberg de empirische benadering heel belangrijk. Zoals de bestemming van de mens is af te lezen uit nauwkeurig antropologisch empirisch onderzoek, zo geldt dat ook van de frustratie van zijn bestemming. De Bijbel noemt dat zonde. Letterlijk betekent dat het doel missen, niet tot zijn bestemming komen. Dit is echter niet iets dat we moeten geloven omdat het

⁷⁹ Hier volgt een wat uitvoeriger citaat om te laten zien hoe enerzijds zijn taalgebruik niet consequent is, anderzijds toch wel helder wordt wat hij uiteindelijk bedoelt: 'Obwohl das Grundvertrauen primär an den nächsten Bezugspersonen hängt, ist es durch seine Unbeschränktheit implizit doch immer schon über die Mutter und über die Eltern hinaus auf eine Instanz gerichtet, die die Unbegrenztheit solchen Vertrauens zu rechtfertigen vermag. Diese Instanz muß der eigentümlichen Schrankenlosigkeit des Grundvertrauens angemessen sein. Andererseits können solche Erwägungen auch nicht für sich allein die Behauptung der Wirklichkeit Gottes - und zwar eines einzigen Gottes - rechtfertigen. Aber sie bewegen sich doch auch nicht in einer Sphäre bloß gedanklicher Möglichkeiten, sofern sie es mit den Implikationen eines fundamentalen Phänomens im menschlichen Verhalten zu tun haben. Sie zeigen, daß das Thema 'Gott' unveräußerlich mit dem menschlichen Lebensvolzug verbunden ist, wenn es auch aus Gründen, die hier nicht zu erörtern sind, nicht immer in monotheistischer oder überhaupt in theistischer Gestalt erfaßt sein mag. Es gibt eine ursprüngliche, zumindest implizite Verwiesenheit des Menschen auf Gott, die mit der strukturellen Weltoffenheit seiner Lebensform zusammenhängt und sich in der Schrankenlosigkeit des Grundvertrauens konkretisiert. Es handelt sich dabei [...] nicht um ein künstliches, sondern um ein mit der Natur des Menschen gegebenes Bedürfnis, dem er sich so oder so nicht ohne weiteres entziehen kann - nämlich nicht ohne sich Ersatzgebilde zu erzeugen. Damit ist nicht schon die Wirklichkeit Gottes erwiesen, wohl aber der konstitutive Bezug des Menschseins auf die religiöse Thematik.' Pannenberg 1983, 226-227.

⁸⁰ Pannenberg 1983, 236-303.

in de Bijbel staat; dit is met handen te tasten. Uit ervaring blijkt dat de mens de meest verheven stemmingen en positieve gevoelens heeft waarin hij het dichtst bij zichzelf is, juist dan wanneer hij niet met zichzelf in de weer is, maar zichzelf loslaat en zich overgeeft aan een werkelijkheid buiten hem. In bedrukte stemmingen evenwel en in negatieve gevoelens ervaart hij zichzelf als op zichzelf teruggeworpen. Dit is een puur antropologisch gegeven, maar hierin spiegelt zich wat in de christelijke traditie de *homo incurvatus in se ipso* is genoemd, letterlijk: de mens, die in zichzelf is krom gegroeid.⁸¹ Antropologisch gezien gaat het in de zonde dus om de vervreemding van de mens van zijn bestemming en daarin van zijn ware zelf.

Zonde als vervreemding

Het begrip vervreemding lijkt een modern begrip, verbonden met de psychoanalyse van Freud en de maatschappijanalyse van Marx. Wordt hiermee dan een woord dat niet eigen is aan de christelijke traditie, de christelijke zondeleer ingedragen? Dat is volgens Pannenberg niet zo, want het wordt al gebruikt in de Griekse vertaling van het Oude Testament, bijvoorbeeld in Psalm 58:4: 'De goddelozen zijn vervreemd van de baarmoeder af; de leugensprekers dolen van moeders schoot aan' (Statenvertaling). Ook in het Nieuwe Testament, bijvoorbeeld in Efeze 4:18, waar gesproken wordt over de heidenen, 'vervreemd van het leven Gods, om de onwetendheid, die in hen heerst, om de verharding van hun hart' (vertaling NBG). Bij Augustinus lezen we de volgende zin: 'Wanneer u zich niet aan uw begeerte onttrekt, dan vervreemdt u zich van God.'⁸² De christelijke theologie kan dus gerust met de begrippen vervreemding en zelfvervreemding werken als behorend tot haar eigen erfenis.

Toch hebben deze termen in de christelijke zondeleer nooit een dergelijk grote rol gespeeld. Dit is naar mijn mening ook niet zo verwonderlijk, omdat in de klassieke zondeleer de zonde vooral gedefinieerd werd vanuit God. Pas wanneer men het antropologische uitgangspunt neemt en de zonde dus ook probeert te definiëren vanuit het menselijke zelfverstaan, zullen deze begrippen vervreemding en zelfvervreemding een veel grotere rol gaan spelen. Gegeven dit feit is het dan wel interessant dat Pannenberg erop wijst dat hiermee niet iets radicaal nieuws wordt ondernomen.

Wanneer de mens overeenkomstig zijn eigenlijke bestemming op God betrokken is, dan is de tengevolge van zijn eigenliefde ingetreden vervreemding van God de oorsprong van alle vervreemding van de mens van zichzelf.⁸³ Deze vervreemding kan zich uiten in de onmacht om te komen tot een geïntegreerde eigen identiteit. Ze kan zich ook uiten in een voortdurend ondergronds onbehagen over het eigen leven, of in pogingen dit onbehagen te verdoven of te verdringen. Van welke God zijn we dan vervreemd? Hier

⁸¹ Pannenberg 1983, 259.

⁸² Pannenberg 1983, 261.

⁸³ Pannenberg 1983, 271.

denken de religies totaal verschillend over en het geeft anderen aanleiding te denken dat het probleem in de religies zelf zit. De moderne mensheid is van mening dat hier in elk geval geen objectieve criteria gevonden kunnen worden op grond waarvan gezegd kan worden welke religie het bij het rechte eind heeft. Volgens Pannenberg zijn er echter wel zulke criteria. Opnieuw wordt hier duidelijk dat hij consequent datgene wat hij gelooft op grond van de bijzondere openbaring ook in de empirie bevestigd wil zien. In ieder geval moeten de meest uiteenlopende beweringen over God of goden zich daaraan laten toetsen, of en in hoeverre zij het verstaan van de ervaren werkelijkheid verhelderen. Waar het spreken over God niet meer bijdraagt aan het beter begrijpen van de wereld en zichzelf, maar waar het uitsluitend of in hoofdzaak over een andere, bovennatuurlijke wereld gaat, daar is het spreken over God en het religieuze bewustzijn zelf nog aan de vervreemding prijs gegeven. Op deze wijze meent Pannenberg ook Feuerbach en Marx te kunnen antwoorden, die stelden dat de religie de mens van zichzelf vervreemdt.

De gemeenschappelijke wereld

Nadat Pannenberg heeft aangetoond hoe in de antropologie de religieuze thematiek intrinsiek aanwezig is, wanneer het gaat om de mens als biologisch wezen en als sociaal wezen met de daarmee gegeven identiteitsproblematiek, gaat hij nu aantonen dat de religieuze thematiek ook intrinsiek aanwezig is wanneer we kijken naar de menselijke samenlevingsvormen, zoals die zich van oude tijden af hebben ontwikkeld.⁸⁴ Hieronder volgen we het betoog vooral daar waar dit het meest relevant is met betrekking tot deze intrinsiek aanwezige religieuze problematiek.

De gemeenschappelijke wereld van de mens bestond nooit alleen maar uit zijn natuurlijke omgeving. De mens leeft behalve in een natuurlijk universum ook in een symbolisch universum; behalve dat hij deel heeft aan de natuur, maakt hij ook deel uit van een cultuur. Taal, mythe, kunst en religie zijn onderdelen van dit universum. Aan de basis van wat we cultuur zijn gaan noemen, het samen opbouwen van een samenleving, ligt het *spel* (J. Huizinga). Jonge dieren en mensen spelen en experimenteren zo met mogelijkheden, die later doelmatig ingezet kunnen worden. Het spel van de jonge dieren is in zijn openheid en vrije beweeglijkheid principieel vergelijkbaar met de menselijke *Weltoffenheit*. Bij de dieren verdwijnt het spel zodra ze volwassen zijn, bij de mens blijft het, zowel het spel zelf als de *Weltoffenheit*, ook daar waar het leven geen spel is. In het gebeuren van het spel hebben we dus het concrete vormingsproces van de *Weltoffenheit* van de mens voor ons. Spelend ontwikkelt hij de mogelijkheden die aanvankelijk niet een bepaald doel dienen, maar die later ook voor specifieke doelen ingezet kunnen worden. Er zijn twee vormen van spelen; er is het spel waarin iets uitgebeeld wordt en het spel waarin het gaat om competitie, waar het wedstrijd karakter

⁸⁴ Dit is het derde deel van zijn studie *Anthropologie in theologischer Perspektive*, 305-517.

aan verbonden is.⁸⁵ De eerste vorm van spelen heeft zijn meest toegespitste vorm gevonden in de *cultus*, die de mythische ordening van de kosmos uitbeeldt. In de profane gestalten van het spel vinden we nog veel van de oorsprong in de cultus terug. De cultusplaats was bijvoorbeeld een zorgvuldig afgebakend terrein. In het profane spel gaat het hier om het speelveld. Behalve van een afbakening in de ruimte is er zowel in de cultus als bij het profane spel ook sprake van een afbakening in de tijd. Zoals er speciale tijden voor de cultus zijn, zijn er speciale tijden voor het spel. De spelende mens wordt gegrepen door de fascinatie van het spel. Dit herinnert aan de fascinatie van de cultus, waar hij in een andere wereld gezet wordt. Dit is dan overigens niet alleen de ervaring van de spelers, maar ook van de toeschouwers, zoals oorspronkelijk de priesters en de gemeente beiden in de ban waren van de uitbeelding van de ‘andere’ wereld. Pas vanuit deze cultische oorsprong wordt de fascinatie van theater en concert volledig begrijpelijk, evenals trouwens het esthetische misbruik als vervanging van religie.

Pannenberg voegt hier nu nog een passage aan toe, waarin hij stelt dat wij thans deze verbanden tussen cultus, cultuur en spel niet meer zo goed kunnen begrijpen, omdat de samenleving is losgeraakt van haar religieuze wortels. Zowel religie als het spel zijn in de privésfeer terechtgekomen, losgekomen van het dagelijks werk. In de scheiding van werk en spel wordt duidelijk hoezeer het leven in de moderne geïndustrialiseerde samenleving vervreemd is van zijn oorsprong. Opnieuw maakt Pannenberg hier duidelijk dat waar het leven vervreemd raakt van zijn religieuze wortels, het er allemaal niet beter op wordt. Oorspronkelijk echter realiseert de mens in het spel iets van het buiten zichzelf treden, dat correspondeert met zijn excentrische levensbestemming. Dat begint met het spel van het kind en het mondt uit in de aanbidding. In het cultische leven van de religies is niet alleen sprake van afgoderij, maar steeds ook, al is het in nog zo verwrongen vorm, van de lofprijzing op de goddelijke scheppermacht en de goddelijke overwinning van het boze, die voor de christen volbracht is door het kruis van Christus.⁸⁶

De menselijke taal

Na het spel komt de taal als constitutief voor de gemeenschappelijke wereld van de mens. Het cultische spel kan niet zonder uitleg door taal in de mythe. Volgens Pannenberg is er een diep verankerde samenhang tussen taal en religie. Deze samenhang is te ontdekken door de taalontwikkeling van het kind te analyseren en eveneens door het ontstaan van taal überhaupt te bestuderen, bijvoorbeeld het verschil tussen het soort ‘taal’ waarmee chimpansees communiceren en menselijke taal. Wat betreft de taalontwikkeling van het kind, die gaat gepaard met een fase waarin nog niet duidelijk wordt onder-

⁸⁵ Pannenberg volgt hier het in de culturele antropologie klassiek geworden boek van J. Huizinga, *Homo ludens*, 1938, in: J. Huizinga, *Verzamelde Werken V*. Haarlem: Tjeenk Willink & Zoon 1950, 26-246.

⁸⁶ Pannenberg 1983, 328.

scheiden tussen het ‘ik’ en de wereld daarbuiten. Je zou daarom die fase ook kunnen duiden als een fase waarin de taalontwikkeling mythische en animistische trekken draagt. In de wereld van de volwassenen wordt dit vandaag gezien als iets onvolkomens. Volgens Pannenberg gaat het daarin echter juist om een intuïtie voor de religieuze dieptedimensie van de werkelijkheid. Helaas verkommert deze oorspronkelijke intuïtie vaak in de latere ontwikkelingsfasen, vooral wanneer het ontbreekt aan een passende religieuze opvoeding. Dan komt er een nuchterheid voor in de plaats, die geen gevoel meer heeft voor het geheimenis.

Pannenberg bestrijdt degenen die willen aantonen dat het *denken* aan de taalontwikkeling voorafgaat. Niet het denken, maar het intuïtieve weten heeft het *primaat*.⁸⁷ Over hoe de taalontwikkeling aan het begin van de geschiedenis van de mensheid is geweest wordt verschillend gedacht, maar het nieuwste onderzoek heeft meer verwantschap aangetoond tussen de taal van chimpansees en van mensen dan aanvankelijk werd gedacht. Dat zou betekenen dat het specifiek menselijke van de taal niet primair in haar geestelijke grondslagen is te zoeken, maar in het vermogen om ongedifferentieerde geluiden meer en meer te kunnen articuleren. Verder is gebleken dat de taal is ontstaan uit twee componenten, het geven van bevelen en het uiten van wensen. Deze functies hadden weer alles te maken met magie (het bevel) en mythe, waarbij de ervaren of verbeelde wereld door woorden present werd gesteld. Het benoemen van objecten met bepaalde woorden schijnt zijn oorsprong te hebben in het spel van het kind met het daaraan verwante cultische spel. Dit is een belangrijke constatering, omdat wanneer dit zo is, ook de taal waarmee objecten benoemd worden niet voortkomt uit een subject-object splitsing voltrokken door de ratio, maar uit een *gegrepen zijn door het object*, zoals dit plaatsvindt in het spel. Dit betekent dat de taal uit een in oorsprong religieus ‘gegrepen zijn’ ontstaat. Ze is daarom niet minder een menselijke schepping, maar tegelijk gevolg van iets buitenmenselijks: *inspiratie*.⁸⁸

De oorsprong van de menselijke taal heeft dus een religieuze bedding. Maar ook wanneer wij taal benaderen vanuit het gebeuren van een gesprek, stuiten we op de religieuze achtergrond van taal. In het gesprek worden woorden en zinnen gebruikt, die hun betekenis ontleen aan de samenhang waarin ze staan. Het ene woord roept de andere gedachte op. Er is een geheel dat aan de delen vooraf gaat. Een zin wordt geformuleerd vanuit een concept waarin deze zin zijn betekenis heeft en een hoorder kan er ook pas betekenis aan geven vanuit een breder verband waarin hij de zin verstaat. Vanuit de concentratie op het geheel van het gesprek weten de gesprekspartners de rechte woorden te vinden. Het geheel van het gesprek staat in de ruimere con-

⁸⁷ Pannenberg 1983, 328-341. Pannenberg vertoont zich hier verwant aan de levensfilosofie van Wilhelm Dilthey en ook aan Heidegger met zijn begrip *Gelassenheit* als de meest vruchtbare relatie tot de werkelijkheid. Alle drie hebben ze in ieder geval een geding met het rationalistische Verlichtingsdenken. Zie hiervoor: G. Visser, *De druk van de beleving. Filosofie en kunst in een domein van overgang en ondergang*. Nijmegen: Uitgeverij Sun 1998.

⁸⁸ Pannenberg 1983, 348.

text van het geheel van het leven. 'In de 'trancetoestand', die de deelnemers aan een gesprek dat lukt aangrijpt, uit zich de geest van het leven in zijn totaliteit.'⁸⁹ Dat is de religieuze dimensie van het gesprek. Hier valt ineens de naam van Schleiermacher zonder verdere verwijzing naar wat hij in dit verband precies gezegd heeft, maar blijkbaar voelt Pannenberg zich aan hem verwant in de poging de intrinsieke samenhang van taal en religie te laten zien.⁹⁰

De taal in mythe en magie, Bijbel en christelijk geloof

Taal heeft zich dus ontwikkeld uit de religieuze wereld van magie en mythe. Wat betekent dit nu voor de taal van de Bijbel? Volgens Pannenberg vormt het hele complex van het mythische-magische verstaan van het woord ook de achtergrond van het bijbelse spreken over het Woord Gods. De voorstelling van de schepping door het Woord en het Woord dat met macht dingen tevoorschijn roept, de voorstelling van de eenheid van woord en daad (*dabar*) hebben een mythische achtergrond. Dit betekent niet dat we nu meteen een ontmythologiseringsprogramma in werking hoeven te zetten, waarbij de mythe de plaats krijgt van een bepaalde vorm van menselijk verstaan van zichzelf. We kunnen juist ook naar het waarheidsgehalte van het mythische denken vragen.⁹¹ Men kan eveneens letten op de wijzigingen in het mythische verstaan, die juist in de Bijbel zijn opgetreden. Het bewustzijn van de mythische achtergronden moet ons er echter wel voor bewaren tot een soort theologie van het werkzame Woord te komen, waarbij aan het Woord een soort nieuwe magie wordt toegekend en niet meer gevraagd mag worden naar verificatie of falsificatie van hetgeen gesproken is.⁹²

Het is typerend voor de theologie van Pannenberg dat het wel om deze verificatie en falsificatie gaat. Dat iets Woord Gods is kan niet op de wijze van de mythe van tevoren worden vastgesteld, ook niet vanuit een theologie van het Woord Gods worden geclaimd, maar het zal in de toekomst blijken of dit zo is. In de opstanding van Jezus is het Woord van God waar geworden. In het gebeuren met Pasen wordt duidelijk dat door Jezus God zelf gesproken heeft, nu echter zo definitief dat het Woord Gods voortaan nog slechts het

⁸⁹ Pannenberg 1983, 365.

⁹⁰ Uitvoerig kan men over de taaltheorie bij Schleiermacher lezen in: H. Zorgdrager, *Theologie die verschil maakt. Taal en seksedifferentie als sleutels tot Schleiermachers denken*. Zoetermeer: Boekencentrum 2003. Zie met name pagina 143.

⁹¹ Pannenberg 1983, 374.

⁹² Pannenberg verwijst hier naar Oswald Bayer als voorbeeld. Hij geeft in zijn diverse geschriften een actualisering van Luthers leer van het werkzame Woord, de *viva vox evangelica*. Pannenberg verwijst naar O. Bayer, *Was ist das: Theologie. Eine Skizze*. Stuttgart: Calwer 1973. Een goed voorbeeld is ook O. Bayer, *Aus Glauben leben*. Stuttgart: Calwer 1984, met name hoofdstuk 4. Impliciet geldt zijn kritiek natuurlijk niet alleen Bayer maar veel vormen van zogeheten 'Woordtheologie'. Verderop noemt hij ook de namen van Bultmann, Barth en Ebeling, waarbij Ebeling er het gunstigst van afkomt, omdat in de 'Woordtheologie' van Ebeling het *promissio* karakter een grote rol speelt. Hier raakt de 'Woordtheologie' het concept van Pannenberg zelf, omdat voor hem het Woord van God waar zal blijken te zijn wanneer het daarin beloofde vervuld is, zoals het reeds in de opstanding van Jezus op voorlopige wijze vervuld is.

bericht kan zijn aangaande hetgeen in Jezus is geschied. Dat betekent echter dat de menselijke taal in het christelijk geloof haar mythische macht verliest. Zij verliest daarmee niet haar religieuze dieptedimensie, maar wel de directe, geïnspireerde eenheid met de goddelijke waarheid. Wanneer zelfs de boodschap van Jezus als menselijk spreken niet direct de waarheid van God in zich droeg, maar pas door wat er met Hem gebeurde de bevestiging van haar goddelijke volmacht moest ontvangen, dan blijft ook het christelijke spreken onderscheiden van het goddelijke Woord, dat zijn inhoud is. De waarheid ervan wordt niet direct door het spreken van christenen aangetoond, maar door de toekomst van Gods rijk en door de voorlopige tekenen daarvan.⁹³

Geloofsbeslissing blijft nodig

Ook in de bovenstaande beschouwingen over de menselijke taal blijkt wat we al eerder opmerkten, dat een analyse van het mens-zijn bij Pannenberg leidt tot de conclusie dat mens-zijn vanaf het begin verbonden is geweest met de goddelijke werkelijkheid. Van tijd tot tijd benoemt hij deze werkelijkheid met het woord 'God', op andere momenten spreekt hij slechts over de religieuze dimensie. Uit wat we hierboven ontdekten in zijn spreken over het Woord Gods wordt echter ook heel duidelijk dat deze goddelijke werkelijkheid niet naadloos samenvalt met de God en Vader van Jezus Christus. Pannenberg maakt immers een sterk onderscheid tussen de taal van de mythe, waarmee menselijke taal in haar oorsprong verweven is en het Woord Gods als het beloftewoord dat klinkt op grond van de opstanding van Jezus Christus. Dit Woord Gods is een 'bijzondere' openbaring, omdat het is bevestigd in de unieke daad van de opwekking van Jezus van Nazareth. In deze daad worden vorige daden van God bevestigd en legitimeert Hij zichzelf tusschen van de goden als de ene ware, betrouwbare. Tegelijk moet ook de opstanding van Jezus nog een vervolg krijgen in de voltooiing van het rijk Gods. Dan pas zijn voorgoed alle woorden van God gelegitimeerd als betrouwbare woorden. Op deze wijze is de bijzondere openbaring evenmin aan de empirische benadering onttrokken als de meer algemene goddelijke werkelijkheid dat is, die door zuiver antropologisch onderzoek aan het licht komt. De bijzondere openbaring valt echter niet samen met wat we 'scheppingsopenbaring' zouden kunnen noemen. Daarom had Pannenberg in zijn hierboven weergegeven beschouwing aan het einde van zijn uitvoerige uiteenzettingen over de menselijke taal ook nog wel een verbinding kunnen leggen tussen beide empirische benaderingen. Waarom hij dat niet doet is niet helemaal duidelijk. We hebben gezien dat hij dit wel deed in *Was ist der Mensch?* Daar zet hij uiteen dat de God van de geschiedenis, die steeds weer nieuwe daden stelt, uiteindelijk bevestigd in de daad van opwekking van Jezus het best aansluit bij de menselijke *Weltoffenheit*. De schepselmatige en algemeen toegankelijke *Weltoffenheit* vraagt als het ware om de opstanding van Jezus en de voleinding van alle dingen. Zo is er een onlosmakelijke

⁹³ Pannenberg 1983, 384.

samenhang tussen de goddelijke werkelijkheid, waar het scheepsel op betrokken is en de bijzondere openbaring, zonder dat deze twee automatisch in elkaars verlengde liggen, in ieder geval niet noëtisch gesproken. In de opstanding van Jezus en de voleinding van alle dingen gaat het om nieuwe en bijzondere daden van God. Van de kant van de mens is er niet een natuurlijke betrokkenheid op deze daden, maar er is een geloofsbeslissing nodig, hoewel tegelijk gezegd moet worden dat deze geloofsbeslissing niet 'onredelijk' is. Zo meen ik Pannenberg inzake de samenhang van en het onderscheid tussen scheppingsopenbaring en de bijzondere openbaring in Christus op de juiste wijze te interpreteren.

We vervolgen nu Pannenberg's antropologische beschouwingen, waarin hij aantoont dat niet alleen de enkele mens intrinsiek en in alle tijden betrokken is geweest op een goddelijke werkelijkheid, maar dat dit ook geldt voor de maatschappelijke instituties.

Maatschappelijke instituties

Onder maatschappelijke instituties, die het leven van de enkeling in zich opnemen en bepalen, worden verstaan: huwelijk en gezin, staat en politieke organisatievormen, economische organisatievormen, recht, onderwijsinstellingen en religieuze organisaties of kerken.⁹⁴ De mens als excentrisch wezen kan geen zin van het leven vinden wanneer hij zich niet kan identificeren met grotere verbanden waarin deze zingeving gestalte krijgt. Daarom hebben de maatschappelijke instituties alle tijden door mensen geholpen zich te oriënteren op een gemeenschappelijk centrum waarin zingeving voorhanden was. 'Ze hebben daarmee in zekere zin, bijbels gesproken, altijd al op de een of andere manier het rijk Gods als tegenwoordig ervaren, de gemeenschappelijkheid van de menselijke bestemming in het licht van de goddelijke werkelijkheid.'⁹⁵

Het geheim van de maatschappelijke instituties is de oermenselijke behoefte aan gemeenschap, het excentrische, zonder daarin zijn eigenheid te verliezen; integendeel, die juist zo te vinden. Dit is de verklaring waarom de instituties in alle tijden onder alle omstandigheden standhouden. In de klassieke theologie was ook altijd het besef van het bijzondere van de maatschappelijke ordeningen. Zo ontwikkelde zich de traditionele leer van de scheppings- of onderhoudingsordeningen. Pannenberg refereert aan de kritiek die daarop gekomen is en die met name uit twee componenten bestond: het idee alsof we in deze instituties te maken zouden hebben met instellingen die regelrecht uit de schepping afkomstig zijn, zonder dat ze aangetast zijn door de zonde en het idee dat ze niet veranderd zouden mogen worden.

Pannenberg wil zelf deze theologische leer overnemen, maar ze op een antropologische fundering zetten. In deze antropologische fundering gaat het erom dat de instituties zowel de excentriciteit van de mens dienen, als zijn

⁹⁴ Pannenberg 1983, 386.

⁹⁵ Pannenberg 1983, 397.

individuele eigenheid respecteren.⁹⁶ Ook hier blijft Pannenberg dus in het spoor van zijn hele onderneming: het gaat om een theologische verwerking van een empirische antropologie. In dit geval kan het er dus niet om gaan vooraf scheppingsordeningen te poneren vanuit de theologie, maar juist om scheppingsordeningen te ontdekken door middel van antropologisch onderzoek en dan te laten zien hoe deze te maken hebben met wat de Bijbel zegt over de bestemming van de enkele mens en zijn uiteindelijke bestemming in het rijk Gods. Uit de brede beschouwingen van Pannenberg over de afzonderlijke instituties kiezen we er nu een paar, waar vooral in zijn visie het verband blijkt tussen deze zuiver antropologische entiteiten en de goddelijke werkelijkheid.

Huwelijk en gezin

Er is geen tijd geweest, zo toont Pannenberg aan op grond van cultureel antropologisch onderzoek, waarin niet de religieuze werkelijkheid de achtergrond en ook de dragende grond vormde voor het huwelijk. Overal waren bepaalde gebruiken rondom het sluiten van een huwelijk, die te maken hadden met de ordeningen binnen een stam of economische voordelen, maar altijd werden deze ordeningen ook gefundeerd gezien in een religieuze werkelijkheid. Uit onderzoek blijkt eveneens dat het monogame huwelijk veel meer verbreid geweest is door alle culturen heen dan dat een tijd lang werd aangenomen.⁹⁷ In ieder geval is het monogame huwelijk niet een schepping van het christendom, maar was het ook reeds tot norm geworden in de hellenistische en vooral de Romeinse cultuur. Het christendom heeft het slechts een nieuwe, verdiepte invulling gegeven en dat niet op ascetische gronden. Het monogame huwelijk werd in navolging van Jezus gefundeerd in de schepping en ook in de relatie tussen Christus en zijn gemeente als een relatie van wederzijdse liefde (Efeze 5:22). Het christendom heeft aan het monogame huwelijk een religieuze verdieping gegeven, waardoor het tot de geboorteschoot van onze westerse cultuur en haar geesteshoudingen geworden is.

Heden ten dage staat het monogame huwelijk echter in de door het christendom gestempelde cultuurwereld onder druk. Dat heeft niets te maken met een tegenstelling tussen ideaal en werkelijkheid; die tegenstelling is er altijd geweest. Juist het christelijk geloof weet dan van vergeving en heeft ook de realiteitszin om de mislukking op een gegeven moment te aanvaarden. Het feit dat het monogame huwelijk als instelling in gevaar komt heeft andere gronden; het heeft vooral te maken met het vervallen van de religieuze grondslagen in het bewustzijn van de samenleving. Voor velen is het huwelijk thans uitsluitend gefundeerd in de liefdesgemeenschap van de partners zelf en niet meer in een deze liefdesgemeenschap overstijgende ordening van Godswege. Deze romantische liefdesgedachte kan de duurzaamheid van de

⁹⁶ Pannenberg 1983, 403-404.

⁹⁷ Pannenberg 1983, 429.

gemeenschap echter niet garanderen. Dan zou immers de intensiteit van het gevoel altijd gelijk moeten blijven en dat is maar zelden zo. Partners gaan elkaar daarin ook overvragen en als dat niet tot resultaat leidt zoeken ze dezelfde intensiteit van voorheen nu bij een ander. Volgens Pannenberg is hier sprake van verval en is dit verval te wijten aan het losraken van onze samenleving van de christelijke wortels. De duurzaamheid van het christelijke huwelijk is niet gebaseerd op romantische liefde, maar op het feit dat het voor het aangezicht van God gesloten wordt.

Hard oordeel ook evident?

Het is opmerkelijk dat Pannenberg hier een dergelijk hard oordeel velt over het verval van de westerse samenleving. Dit oordeel is wel begrijpelijk wanneer men strikt de bijbelse, nieuwtestamentische maatstaven van het huwelijk naast de praktijk van de moderne samenleving legt. Dat is echter niet de werkwijze van Pannenberg. Hij gaat uit van een oorspronkelijke religieuze werkelijkheid, waarop de mens intrinsiek betrokken is en waarop ook de maatschappelijke instituties betrokken zijn als instituties waarin de mens zijn excentrische levensoriëntatie kan verbinden met de ontwikkeling van zijn eigenheid. Zijn zware kritiek zou dus gefundeerd moeten zijn in het feit dat mensen thans het samen man en vrouw zijn en de verschillende levensvormen die ze kiezen om daaraan gestalte te geven, niet meer betrekken op een hen overstijgende religieuze werkelijkheid. Wanneer mensen het instituut van het huwelijk niet belangrijk meer vinden, betekent dat echter in lang niet alle gevallen dat ze ook de oriëntatie op een hun persoonlijk verbond overstijgende religieuze werkelijkheid onbelangrijk vinden. We hoeven alleen maar te denken aan de behoefte aan kerkelijke inzegening van het homohuwelijk en de behoefte aan kerkelijke bevestiging van een tweede of derde huwelijk na scheiding; de ongehuwd samenwonenden, die wel hun kind willen laten dopen, et cetera. Ook zij die geen behoefte hebben aan kerkelijke rituelen, hebben rond het huwelijk vaak wel behoefte aan andere rituelen, die in de optiek van Pannenberg nogal snel als religieus te duiden zijn: betrekking hebbend op een overstijgende werkelijkheid.

Wat Pannenberg hier dus in feite doet is dat hij dit onderdeel van de antropologie wel aanvankelijk fundeert in een zeer algemene religieuze werkelijkheid, maar dan via de verdieping die het christendom aanbracht deze verdieping ook tot norm maakt. Het monogame huwelijk met daarin de mogelijkheden van vergeving, opnieuw beginnen om Christus' wil, et cetera wordt helaas thans losgelaten, is zijn oordeel. Het zo snel doortrekken van de lijnen van het algemeen religieuze naar de bijzondere openbaring, zoals het christelijk geloof daarvan spreekt, doet hier merkwaardig aan, vooral wanneer we het vergelijken met de uiterst omzichtige manier waarop Pannenberg in de paragraaf over de taal wilde voorkomen dat we te gemakkelijk van het mythische karakter van de taal in haar oorsprong zouden concluderen tot de waarheid van het Woord Gods in de Bijbel. In ieder geval zien we hier hetgeen we al vaker constateerden, dat het bij Pannenberg niet altijd helder is

waar de algemeen menselijke en religieuze argumentatie ophoudt en de specifiek christelijke begint. Dat maakt hem in het geval van zijn beoordeling van het huwelijk in de westerse cultuur als christelijk theoloog wel overtuigend, maar zwakt zijn apologetische pretenties af. In de lijn van Pannenberg zou ook gezegd kunnen worden dat juist de bredere samenleving waarop de mens betrokken is de scheidingen kan ordenen. Daarin overstijgt het georiënteerd zijn op de bredere samenleving dan de duurzaamheid van het monogame huwelijk.

Politieke ordening, recht en religie

Pannenberg stelt zich de vraag of de staat ook thuishoort in de antropologie. Heeft de staat iets met het wezen van de mens te maken, of gaat het hier om een soort noodmaatregel, die eigenlijk overbodig zou moeten zijn en die de ware bestemming van de mens eerder in de weg staat doordat deze het vrijheidsstreven van het individu onderdrukt?⁹⁸ Zijn antwoord is dat de staat terdege met het wezen van de mens te maken heeft. Het gaat wel om individuele vrijheid, maar ook om betrokkenheid op een geheel. De staat is er voor de ordening van de samenleving ten dienste van het individu en het mens-zijn met elkaar. De zelfstandigheid van het individu ten opzichte van de staat is het beste gewaarborgd wanneer de staat niet zichzelf verabsoluteert, maar op zijn beurt zich afhankelijk weet van een religieuze werkelijkheid. Daarop kan dan het individu zich ook beroepen tegenover de staat.

De volledige ontvouwing van deze relaties tussen individu, maatschappelijke ordening en religie is in de Europese cultuurgeschiedenis pas op de bodem van het christendom mogelijk geworden, omdat het christendom door zijn boodschap van verlossing aan het bestaan van het individu uitdrukkelijk eeuwige betekenis toegekend heeft.⁹⁹

Hierdoor heeft enerzijds het individu een zelfstandige plaats gekregen tegenover de natuurlijke verbanden van familie en staat. Anderzijds is het individu echter ook ingelijfd in de gemeenschap van het lichaam van Christus en het toekomstige rijk van God. Dit rijk van God staat niet alleen negatief tegenover de natuurlijke gemeenschapsvormen, maar erkent ze als voorlopige gestalten van de menselijke bestemming tot gemeenschap in het rijk Gods, hoewel zij ze daarmee ook tegelijk relativeert.

De christelijke leer van de politieke ordening is dikwijls bij haar functie van beteugeling van het kwaad (*coercere malum*) blijven stilstaan. Volgens Pannenberg is dit echter te negatief. De politieke ordening is gefundeerd in de natuur van de mens, omdat mensen zijn aangelegd op leven in een gemeenschap. Hebben we hier dan te maken met een niet door de zonde aangetaste 'scheppingsordering'? Dat niet, maar de politieke natuur van de mens

⁹⁸ Pannenberg 1983, 431-440.

⁹⁹ Pannenberg 1983, 434.

behoort tot zijn *bestemming*. Deze bestemming wordt pas, evenals de gehele schepping, in de toekomst tot voltooiing gebracht en dan ook pas definitief gekend.

Hier geeft Pannenberg een belangrijke modificatie van de klassieke theologie van de scheppingsordeningen, waarin geredeneerd wordt vanuit het verleden: schepping en zondeval. Ontspringt deze modificatie nu echter ook aan zuiver antropologisch onderzoek, zoals hij zichzelf als eis gesteld had?¹⁰⁰ Naar mijn indruk is hier het antropologisch bewijs wat mager en wordt snel overgestapt naar hoe de staat er onder invloed van het christendom uit zou *kunnen* zien. Empirisch onderzoek maakt hier plaats voor ideeën. Dat mensen zijn aangelegd op het leven in een gemeenschap is wel eerder empirisch aangetoond, maar de stap van een gemeenschap naar een politieke ordening en de staat is dan toch nog groot, in ieder geval liggen deze niet automatisch in elkaars verlengde.

Dit laatste begrijpt Pannenberg ook wel, want na zijn beschouwingen over de politieke ordening als scheppingsordening, volgen nog aparte besprekingen over vooral de legitimatie van de macht. Mensen zijn aangelegd op gemeenschappelijk leven. Dat mag dan een antropologisch gegeven zijn en dit gegeven mag ook vanwege het excentrische karakter van mens-zijn religieuze wortels hebben, maar hoe is het met de *staat*? De staat heeft macht, maar waar is deze macht in gefundeerd? Wie heeft de macht gegeven en werkt ze niet onderdrukkend? Allerlei theorieën passeren de revue, maar de these die Pannenberg zelf denkt hard te kunnen maken is: pas wanneer de politieke heerschappij is geseclariseerd, losgeraakt van haar religieuze wortels, wordt ze als onderdrukkend ervaren en zal ze ook onderdrukkend op moeten gaan treden om alsnog het gezag te handhaven.¹⁰¹ De vraag kan gesteld worden of dit niet teveel alleen vanuit de Europese geschiedenis is gedacht en zelfs dan valt erover te redetwisten. Hoe zou de argumentatie van Pannenberg eruit zien wanneer hij in gesprek moest met moslims, die zich verzetten tegen een seculiere staat en een nieuwe fundering van de politieke ordening zoeken in de religie?

Privatisering van de religie

In zijn lezing over de afwezigheid van God, waar we dit hoofdstuk mee begonnen, wees Pannenberg reeds op de grote veranderingen die het gevolg waren van de godsdienstoorlogen. Hier komt hij er op terug en zegt dat na de godsdienstoorlogen van de zestiende en zeventiende eeuw de godsdienst geprivatiseerd is en dat dit ook een relativering en zelfs devaluatie van de staat en het openbare leven überhaupt betekende en de individuele vrijheid als hoogste waarde constitueerde. Deze vrijheidsidee had wel haar achter-

¹⁰⁰ Zie hierboven in de paragraaf *Maatschappelijke instituties*.

¹⁰¹ Pannenberg 1983, 449: ' [...] erst eine säkulare oder von den religiösen Institutionen delegitiimierte politische Herrschaftsordnung als repressiv erfahren wird und ihrerseits entsprechend repressiv verfahren muß, um sich zu behaupten.'

grond in het christendom, in het bijzonder in zijn hoogschatting van het individu, maar werd nu tot uitgangspunt voor de individuele beslissing over het wel of niet aannemen van een goddelijke openbaring. Zonder goddelijke openbaring op de achtergrond ontstaat er echter een vacuüm wanneer het gaat om de legitimatie van de politieke ordening van de samenleving. Deze legitimatie valt dan ten prooi aan allerlei tegengestelde belangen binnen het volk. Ook de uitweg van de welvaartsstaat biedt daarvoor geen blijvende vervanging, omdat geen staat op den duur alle behoeften van de burgers kan bevredigen en hun geluk garanderen. Als welvaartsstaat plaatst de politieke ordening zichzelf op de plaats van de religie, in plaats van dat ze op de bodem van een religieus zingevingsysteem een haar toegemeten beperkte functie vervult. Bovendien, bij verslechtering van de economische situatie boet de welvaartsstaat aan gezag in. Daarom kan de welvaartsstaat slechts een tijdelijke uitweg bieden uit de legitimiteitscrisis van de seculiere staat.¹⁰² Het verlies van het religieuze fundament is volgens Pannenberg de oorzaak van gezagsverlies, zowel wanneer het gaat om recht en orde, als wanneer het gaat om de moraal. Algeheel onbehagen is het gevolg. Eigenlijk zegt Pannenberg hier dus hetzelfde wat we hem ook reeds in de lezing waarmee we begonnen hoorden zeggen: de periode na de godsdienstoorlogen heeft godsdienst tot privézaak gemaakt, de mens heeft zichzelf in het middelpunt gezet; zo is God de grote afwezige geworden en is de schade groot.

In de volgende paragraaf¹⁰³ gaat hij nog dieper in op de noodzakelijkheid van de religie als basis van een cultuur. Immers, pas wanneer de religie de grondslag van de cultuur vormt kan ze ook de basis zijn voor de legitimatie van de staat in haar rechtspraak en de morele waarden, die ze van haar burgers vraagt.¹⁰⁴ In de religie gaat het namelijk om de eenheid van de

¹⁰² Opmerkelijk is dat Pannenberg hier twee getuigen oproept met heel verschillende achtergrond: Augustinus en Kant. Augustinus sprak over de menselijke hoogmoed in zijn kritiek op de antieke, ook aristotelische opvatting over de verwerkelijking van het goede leven in de staat. De gelukzaligheid bereikt de mens pas in de gemeenschap met God en aan gene zijde van dit leven (*De Civitate Dei* XIX, 5, 12). Kant: 'Wenn dem gesetzgeberischen Handeln anstelle des Rechtsprinzips das Prinzip der Glückseligkeit zugrunde gelegt wird, sind Konflikt und Streit notwendig die Folge, da über keinen gehaltvollen Begriff von Glück Einigkeit zu erzielen ist.' Pannenberg 1983, 459.

¹⁰³ Pannenberg 1983, 460-471.

¹⁰⁴ Deze analyse van Pannenberg is wel heel actueel in het licht van de discussies over de nieuwe grondwet van een verenigd Europa. De theoloog en ethicus O. Kroesen schreef in verband hiermee in *Trouw* in de lijn van Pannenberg: 'Alleen in Europa heeft zich onder invloed van de kerk iets ontwikkeld als: vrije associatie van individuen.' Terwijl Pannenberg echter heel algemeen culturen en staten geworteld ziet in religie als uitdrukking van het excentrische wezen van de mens, wijst Kroesen op de bijzondere positie van Israël, dat geleefd heeft uit het geloof in de God van de toekomst. Dit laatste is wel weer in de lijn van Pannenberg. Kroesen schrijft dan echter: 'De kerk heeft dit water van het toekomstgeloof van Israël geleid over de akker van Europa [...] Verdwijnt deze drang de toekomst in, dan wordt Europa louter een fort, dat geen verantwoordelijkheid neemt voor de wereld buiten haar. Maar dan zal Europa uiteenvallen, omdat zonder een hoger doel alleen nationale belangen tellen [...] Het toekomstig Europa is daarom een schepping van de Geest, of zij is niet.' *Trouw*, 16 oktober 2003. De bijzondere plaats van de joods-christelijke traditie als basis voor Europa brengt Pannenberg overigens ook sterk

werkelijkheid überhaupt. De religie spreekt van de goddelijke oorsprong van de wereld en van daaruit ook over haar mogelijke voltooiing. In dit grote kader heeft het enkele mensenleven en ook het leven van de gemeenschap zijn betekenis. Alles hangt hier met alles samen. Daarom kan politieke macht zich alleen legitimeren door zich te beroepen op de religieuze grondslagen van het verstaan van de werkelijkheid en kan men zeggen dat er voor de seculiere staat geen legitimiteit meer is, omdat deze zich niet meer verhoudt tot een religieuze basis. Politieke macht heeft de legitimatie van de religie nodig, tegenover de altijd weer opkomende verdenking dat ze met machtsmisbruik van heersende individuen of groepen is verbonden. In plaats van de religie kwamen ideologieën: nationalistische, liberalistische en marxistische, maar deze hebben ellende gebracht. Daarom zou volgens Pannenberg juist opnieuw sterk de vraag moeten opkomen of de seculiere staat wel zonder religieus gefundeerde legitimiteit kan bestaan. Men heeft wel gedacht, zegt hij, dat de religie zou sterven.¹⁰⁵ Zelf ziet hij echter veeleer de seculiere staat zonder religieuze legitimatie sterven.

Wanneer de religie wel in ere gehouden wordt verloopt het overigens lang niet altijd goed. De staat kan ook met een religieuze fundering trekken van de antichrist gaan vertonen. Ze kan zichzelf verabsoluteren. De religie weet echter van het rijk Gods als laatste criterium, waaraan alle tijdelijke, aardse rijken zich hebben te spiegelen. Daarom is elke vorm van totalitair denken en handelen af te wijzen. Ze komt in botsing met het rijk Gods als het eigenlijke doel van de geschiedenis. In de archaische culturen was er volgens Pannenberg vaak wel het besef van de ondergeschikte plaats van de staat en de machthebbers aan de religie. In Israël had de profeet gezag over de koning en in het christendom was er het besef van de oneindige waarde van het menselijke individu, bestemd voor het rijk Gods en daarom niet bestemd om monddood gemaakt te worden in een totalitair regiem. Er kwam pas een probleem toen tengevolge van de godsdienstoorlogen de algemeen christe-

naar voren in zijn bijdrage: 'Christianity and the West: Ambiguous Past, Uncertain Future', *First Things*, 48 (December 1994), 18-23. Hier wijst hij erop dat naarmate de cultuur nog meer zal seculariseren, het besef waar het om gaat in ieder geval in de kerk levend gehouden zal moeten worden. De kerk krijgt dus steeds meer betekenis. Ook in de lijn van wat hij in zijn *Anthropologie* schrijft, maar nog meer toegespitst op een uiterst actuele discussie schrijft hij in genoemde bijdrage: 'Beyond the defensive mode, Islamic missions in Western societies express a strong sense of missionary vocation aimed at liberating Western nations from the materialism and immorality associated with secularism. These Muslims view Christians as having failed in the task of the moral transformation and reconstruction of society. Such criticism is a serious challenge to traditional Christianity and to Western culture. A culture devoid of spiritual and moral values is not equipped to meet that challenge, and is bound for disintegration and decay' (curisvering WD).

¹⁰⁵ Hij geeft hier geen concrete verwijzingen, maar wellicht heeft hij gedacht aan Bonhoeffer, die in zijn gevangenisbrieven sprak over het 'einde van de religie' (voor het eerst in de brief van 30 april 1944) en vooral aan de receptie van deze teksten van Bonhoeffer in de jaren '60 en '70 in het kader van de zogeheten 'God is dood'-theologie. Voor een overzicht hiervan, zie: H. Wiersinga, *De vitale vragen van Bonhoeffer*. Zoetermeer: Meinema 2004. Wiersinga beweegt zichzelf trouwens nog in de traditie van deze jaren '60 receptie.

lijke basis van de cultuur ging ontbreken. Filosofie en wetenschap zouden nu een nieuwe algemene grondslag voor de cultuur moeten vormen, maar dat lukte niet. Het betekende uiteindelijk het einde van de 'grote verhalen'. Daarom is er een groot probleem van legitimatie voor de moderne seculiere staat. 'Het is te verwachten, dat dit proces van verval zo lang zal duren als de bezinning op de religieuze grondslagen van de westerse normen voor het politieke leven en zijn ordening vermeden of uitgesteld wordt.'¹⁰⁶ 'Niet ten onrechte heeft Augustinus gezegd, dat geen politieke ordening rechtvaardig genoemd kan worden, waarin God het zijne geweigerd wordt, namelijk zijn aanspraak op de mens, die Hij geschapen heeft.' De staat is dus aangewezen op een religieuze basis. Het omgekeerde is niet het geval. De religie heeft niet een bepaalde politieke ordening nodig. De religies kunnen zelfs het verval van hele culturen overleven.

Er is van de religies veel goeds te zeggen. Er is geen enkele reden voor geseculariseerde mensen zich erboven te verheffen. Wat is de dragende grond voor een wereld zonder God en godsdienst? Hoe kan zij zin geven aan het bestaan van de enkeling en de gemeenschap? Tegelijk wijst Pannenberg op de andere kant: de seculiere wereld heeft óók zijn oorsprong in het christendom waaruit ze is voortgekomen, want in de eerste plaats heeft juist het christendom altijd geweten dat deze wereld het rijk Gods nog niet is en in de tweede plaats is de moderne autonomie voortgekomen uit de christelijke vrijheid. De seculiere wereld heeft de wortels waaraan ze ontsproten is echter losgelaten. Deels uit opstand tegen de autoriteit van de christelijke traditie, maar vooral ten gevolge van de godsdienstoorlogen. Thans dreigt de samenleving zelf echter te gronde te gaan. Een nieuwe bezinning op de religieuze bronnen is nodig. Zulk een bezinning kan slechts geboren worden uit het inzicht dat het in de religies niet om achterhaald of nieuw bijgeloof gaat, maar om een constante van het mens-zijn vanaf zijn oorsprong, zonder welke de mens niet tot zijn identiteit komt. Het gaat om het visioen van Paul Tillich van een theonome cultuur, die de tegenstrijdigheid tussen heteronomie en autonomie in zichzelf opheft en verzoent.¹⁰⁷ In een theonome cultuur hoeft geen intolerantie te heersen, want in de oecumenische bezinning hebben de christelijke kerken intussen veel geleerd en zijn de oude dogmatische tegenstellingen, waaruit zoveel strijd is voortgekomen, inmiddels wel overwonnen. Ook de visie op andere godsdiensten is veranderd. In een theonome cultuur gaat het ook niet om een versmelting van kerk en staat. Het alternatief is niet: versmelting van kerk en staat of de neutrale staat. Het gaat om het christelijke verstaan van de politieke ordening als een voorlopige ordening van deze wereld, echter met als oriëntatiepunt het rijk Gods. De kunst, het recht en de economie krijgen zo allen een nieuwe basis waarop ze kunnen bloeien en waardoor mensen weer tot hun recht komen.

¹⁰⁶ Pannenberg 1983, 465.

¹⁰⁷ Pannenberg verwijst hier naar P. Tillich, *Religionsphilosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer 1925 (herdruk 1962).

Vragen en commentaar

Het betoog van Pannenberg is duidelijk. De mens als excentrisch wezen kan niet zonder de religie als de dragende grond van zijn bestaan. De maatschappelijke instituties, waarvan de staat een heel belangrijke is, kunnen daarom ook nooit deze religieuze grond negeren; dan keren ze zich uiteindelijk tegen de mens. Het roer in het geseculariseerde westen moet dus radicaal om, anders heeft de staat en breder de cultuur geen toekomst.

Er blijven wel een paar vragen. In zijn analyse argumenteert Pannenberg steeds heel algemeen, heeft hij het over religie in het algemeen en oude culturen in het algemeen. In Europa gaat het echter om het christendom, dat mede de dragende grond van de cultuur was en dat nu wordt verlaten. Maakt hij nu ook hard dat de theonome cultuur, die hij voorstaat, een christelijke moet zijn? Het valt op dat telkens ongemerkt de algemene typering van religie overgaan in bijzondere formuleringen van het christelijk geloof. Tegelijk gaat hij aan het eind van zijn betoog weer heel kort door de bocht: we hoeven niet meer bang te zijn voor oude dogmatische tegenstellingen binnen het christendom en er is ook een andere kijk op religies. Maar afgezien van het feit dat dit wel erg optimistisch is (de verdeeldheid in het christendom neemt ook toe, juist tengevolge van de secularisatie en een gedeelde visie op de andere religies is er nog helemaal niet), maakt Pannenberg deze relativeeringen in zijn eigen betoog niet waar. Hij schrijft bijvoorbeeld zelf ook over de missionaire tendensen van de islam, die hij gevaarlijk acht voor een cultuur die zich van de christelijke kerk heeft losgemaakt.¹⁰⁸ De ene religie of de andere maakt dus blijkbaar wel terdege iets uit. Telkens wanneer hij het heeft over een nieuwe religieuze fundering voor de cultuur gaat hij bovendien spelenderwijs over van religie in het algemeen naar christelijke religie en naar zelfs een heel orthodoxe vorm van christelijke religie: hij spreekt zelfs over een *trinitarisch* gefundeerde visie op het recht, die in de nieuwe theonome cultuur zou moeten gelden.¹⁰⁹ Om aan het ideaal van Pannenberg gestalte te geven is het dan in ieder geval nodig dat alle christelijke kerken een helder orthodox basisgeloof uitdragen en belijden, zodat de seculiere cultuur weet waar het om gaat wanneer we spreken over de christelijke religie als dragende grond voor de cultuur. Dat is echter tot nu toe onvoldoende gebeurd.

In de tweede plaats moet er dan ook in de multireligieuze samenleving van vandaag een heldere visie komen op de betekenis van de andere religies. Door het steeds toenemende fundamentalisme wordt de neiging om afstand te nemen van religie in de seculiere cultuur alleen maar groter. Anderzijds is er een pluralistische visie op de religies, ook onder christenen, die in ieder geval

¹⁰⁸ Zie voor citaten noot 104.

¹⁰⁹ Pannenberg 1983, 471: 'Eine sich als Darstellung des göttlichen Rechtswillens im Sinne einer trinitarisch begründeten Selbstbindung der göttlichen Almacht an das Recht verstehende Gesellschaft [...]'

geen ruimte meer laat voor een trinitarische fundering van het recht en van welke maatschappelijke institutie dan ook. Is dat intussen toch niet belangrijk? Is er niet een heel groot verschil tussen Allah, 'God in het algemeen' en de trinitarische God, juist wanneer we in hun openbaring bijvoorbeeld het recht willen funderen? Met andere woorden, verdraagt zich het pleidooi voor een nieuwe fundering van de cultuur in de religie met de specifieke belijdenis van de orthodoxe christelijke religie? En wanneer we uiteindelijk toch die gestalte van de religie bedoelen, zal dat dan niet als enghartig worden ervaren? Of zouden we al tevreden moeten zijn wanneer hier en daar in deelgebieden van de cultuur of in bepaalde geografische gebieden van Europa weer door gaat dringen dat religie belangrijker zou kunnen zijn dan men dacht en zou dan de kerk vooral door haar wijze van omgaan met de cultuur in die specifieke context moeten laten zien hoe het een en het ander samenhangt? Nog anders gezegd, is het verhaal van Pannenberg niet een veel te groot verhaal, niet meer passend in de gefragmentariseerde, multi-etnische en multireligieuze cultuur met daarin een gedecimeerde, gefragmentariseerde en plurale kerk?¹¹⁰ Zou Pannenberg zijn overtuiging van de *Weltoffenheit* van de mens ook onder kunnen brengen - althans voorlopig - in een kleiner verhaal?

Mens en geschiedenis

Onder het opschrift 'Mens en geschiedenis' komt Pannenberg tot de voltooiing van zijn breed en diep uitgewerkte antropologie, die voor hem fundamenteel is teneinde God in een cultuur van antropocentrisme ter sprake te brengen. We hebben eerder gezien dat in het ontwerp van Pannenberg het thema van de geschiedenis nauw verweven is met mens-zijn. In het begrip *Weltoffenheit* komen beide thema's samen. Wanneer we nu dieper ingaan op wat Pannenberg in het laatste hoofdstuk van zijn antropologie aan de orde stelt, vormt dat tegelijk een natuurlijke overgang naar de thematiek van de geschiedenis, die we in het vervolg van dit hoofdstuk zullen bespreken.

De wereld maakt een geschiedenis door en de enkele mens maakt een geschiedenis door. Die geschiedenis staat niet los van hem, maar in die geschiedenis wordt de mens meer en meer wie hij is. De gang van de geschiedenis beantwoordt aan het excentrische karakter van het mens-zijn, dat alles wat reeds voor handen is overschrijdt.¹¹¹ De excentrische levens-

¹¹⁰ Zie voor deze thematiek bijvoorbeeld H.M. Vroom, *Religie als ziel van cultuur. Religieus pluralisme als uitdaging*. Zoetermeer: Meinema 1996. Zijn betoog is verwant aan dat van Pannenberg in die zin, dat ook hij opkomt voor religie als de ziel van de cultuur. Het is overigens opmerkelijk dat hij hem nergens noemt. Misschien is in zijn ogen de visie van Pannenberg ook veel te massief. In ieder geval problematiseert hij datgene wat bij Pannenberg vanzelfsprekend lijkt en een theonome cultuur lijkt echt een brug te ver. Wel pleit Vroom voor een heldere, belijgende inbreng van de kerken in het maatschappelijke en ook multireligieuze gesprek, waarbij niet bij voorbaat water in de wijn gedaan wordt en anderzijds toch ook weer gezocht wordt naar wat samenbindt. Dan komen dezelfde vragen op als bij Pannenberg. Zal er ook niet meer tegenstelling openbaar komen, juist wanneer de uitdaging van de pluralistische cultuur wordt opgepakt?

¹¹¹ Pannenberg 1983, 473.

instelling grijpt zelfs vooruit naar de voleinding van de geschiedenis, een allesomvattende voltooiing. Die voleinding valt niet uit de gang van de geschiedenis zelf af te lezen, want die blijft altijd ambivalent.¹¹² Is er dan wel een dergelijke voleinding waar we naartoe mogen leven, waardoor we weten dat ons leven in een geschiedenis van heil is opgenomen? Aanzetten tot zulk een verwachting en manier van denken vinden we in het Oude Testament, zegt Pannenberg. God gaat een geschiedenis met zijn volk aan. Anderzijds vinden we er ook het paradijsverhaal, verwant aan de mythe waarin de dingen voor alle tijden geldend verklaard worden uit een oerbegin; zo Adam als schepsel en zondaar, de moeitevolle arbeid, het met smart kinderen baren et cetera. De verkondiging van Paulus doorbreekt het aan de mythe verwante denken wanneer hij over Christus spreekt als een nieuwe, tweede Adam: 'De eerste mens is uit de aarde, stoffelijk, de tweede mens is uit de hemel. En gelijk wij het beeld van de stoffelijke gedragen hebben, zo zullen wij ook het beeld van de hemelse dragen' (1 Korinthe 15:47-49).¹¹³ Pannenberg spreekt hier over een 'eschatologische heroriëntatie van de antropologie door de apostel': weg uit het gevangen zijn in wat ooit in een ver verleden is gebeurd en gericht op de toekomst van een nieuwe mens. Hierin onderscheidt de verkondiging van de apostel zich echter niet alleen van de mythe, maar ook van het filosofische denken van de Griekse oudheid. Daarin ging het niet meer om wat zich in de oertijd afspeelde als de eigenlijke waarheid, maar om het diepste wezen van de dingen, dat steeds aan zichzelf gelijk blijft tegenover de wisselende verschijningsvormen. In deze opvatting was ook het wezen van de mens in alle tijden en in alle individuen hetzelfde. Zowel de mythe als deze filosofieën boden geen ruimte aan een voortgaande geschiedenis, waarin werkelijk nog iets nieuws zou gebeuren. De christelijke opvatting van de mens als geschiedenis, van de eerste tot de nieuwe en laatste

¹¹² Vandaar dat O. Marquard, met wie Pannenberg hier ook in gesprek is, in een bijdrage tot analyse van de tijdgeest kan schrijven: 'Van onze moderne wereld, die uiteindelijk tot industriële samenleving en arbeidsmaatschappij is uitgegroeid, is de vooruitgangsgedachte het centrale kenmerk: de gedachte van de zelfverheffing der mensheid of zelfs van haar zelfvoleindinging [...]. Aan de andere kant zien we de filosofieën van het verval en de apocalypsen. Van onze moderne wereld, die uiteindelijk tot industriële samenleving en arbeidsmaatschappij is uitgegroeid, is de vervalgedachte evengoed het centrale kenmerk: de gedachte van de zelfdestructie der mensheid of zelfs van haar volledige zelfvernietiging.' *Einde van het noodlot? en andere essays van Odo Marquard*. Baarn: Agora 1999. Overigens gaan de wegen van Pannenberg en Marquard beslissend uiteen wanneer het om een remedie gaat. Tussen utopie en apocalyps gaat het om de moed volwassen te durven zijn en ook het noodlot te aanvaarden, mensen van de Verlichting durven zijn, maar zonder utopie van maakbaarheid; dat is een van de hoofdgedachten van Marquard. Over het thema van dit boek, 'de afwezigheid van God', schrijft hij: 'Het maakt ten diepste geen verschil of Gods aftreden als een interim of als iets definitiefs wordt gedacht en het is een vrij onbelangrijke nuance of God nu ontroond is of in zijn bestaan ontkend wordt. Eveneens is het van secundaire betekenis of dit door de mensen of door God zelf gebeurt: of met andere woorden de mensen - antitheologisch atheïstisch - niet meer in God geloven, of dat God zelf - theologisch atheïstisch - niet meer in God gelooft en zich derhalve terugtrekt en sterft. Het komt op hetzelfde neer' (59-60).

¹¹³ Pannenberg 1983, 482.

Adam, lost het altijd zichzelf gelijkblijvende wezen van de mens op in de beweging van deze concrete geschiedenis.¹¹⁴

Mens en geschiedenis horen dus naar christelijke opvatting bij elkaar. Maar hoe is de verhouding precies? Is de mens subject in deze geschiedenis of ook deel ervan? Is de groei van zijn subject zelf ook een geschiedenis? Bij de beantwoording van deze vraag zegt Pannenberg dat de geschiedenis nooit alleen maar resultaat van het handelen van het menselijk subject kan zijn. Daarvoor zijn de handelende menselijke subjecten in hun plannen en handelingen te tegenstrijdig aan elkaar. Daarom sprak de christelijke traditie van de goddelijke voorzienigheid, waardoor uiteindelijk de hele geschiedenis werd geleid. Naar de klassieke voorzienigheidleer kunnen we echter niet zomaar terug, belast als deze is door de theodiceevraag, maar vooral door een probleem rond de menselijke vrijheid en de vraag hoe open de toekomst dan nog is. Echter, in een nieuwe zin zou een leer van goddelijke voorzienigheid wel eens een oplossing kunnen zijn voor de vraag naar de eenheid van de geschiedenis en de rol van het menselijk subject daarin. Die eenheid kan er alleen maar zijn, terugblikkend, vanuit een weten van God als doel van de geschiedenis en vanuit een weten van Gods bedoelingen met de mensheid. Hierbij wordt het menselijk subject ingeschakeld en ook wordt het doel toch bereikt, ondanks alle menselijke subjecten die elkaar tegenwerken. Want de nieuwe mens, de voleinding van de menselijke bestemming wordt niet door de mens geschapen, zoveel is wel duidelijk. Hoop op een goede afloop kan er alleen maar zijn vanuit het geloof in de door God geschonken toekomst, waar Hij nu alles al naartoe leidt.¹¹⁵

De geschiedenis is nog niet afgesloten. We zijn nog op weg, beurtelings als subject en als object in de geschiedenis. We handelen zelf en we zijn voorwerp van het handelen van anderen, maar in dit alles zijn we opgenomen in een geheel, waarop we anticiperen.¹¹⁶ Nog één keer komt het thema

¹¹⁴Pannenberg 1983, 485-486. In dit verband wijst Pannenberg een leer van de staat der rechtvaardigheid in het begin van de mensheid af. Het ging in de aanvang om een open begin met een beslissende wending in het midden van de geschiedenis, waarin de eindbestemming wordt bevestigd en onthuld. Het spreken over een staat der rechtvaardigheid in het begin schept dan verwarring, meent Pannenberg. Het is overigens de vraag of dit zo is; men zou evengoed in de lijn van Pannenberg de door hem bedoelde geschiedenis kunnen laten beginnen na de zondeval. Pannenberg schrijft dat de opvatting, dat de mens is opgenomen in een geschiedenis en dat dat tot zijn wezen behoort, pas doorbrak toen de leer van de staat der rechtvaardigheid vóór de zondeval, werd afgebouwd. Hij noemt dan de namen van Herder en Hegel, maar deze namen fungeren voor mij ook als signalen om op te letten dat de opvatting van de mens als opgenomen in een open geschiedenis op weg naar een eschatologische vernieuwing niet te gemakkelijk verward wordt met een evolutionistisch denken over mens en geschiedenis. Juist een zondeleer die de historische breuklijn niet loslaat, al was het maar als leermodel in plaats van dat het dan ook letterlijk zo gebeurd moet zijn, zou hier wel eens voor ontsporingen kunnen behoeden.

¹¹⁵Pannenberg 1983, 488-501.

¹¹⁶De woorden 'anticiperen' en 'anticipatie' spelen een grote rol bij Pannenberg. Brinkman vat dit goed samen: 'Een alomvattend zingevend geheel is voorwaarde voor elke zinvolle ervaring. Een dergelijk zingevend geheel is echter in onze huidige werkelijkheid nog niet gegeven. We kunnen er voorlopig alleen maar op anticiperen, waarbij zulk een anticipatie altijd het karakter van een hypothese zal moeten blijven dragen. Pas naderhand zal die hypothese geverifieerd

van de mens als excentrisch wezen terug. Omdat de mens het excentrische wezen is dat zichzelf slechts vanuit zijn wereld ervaart, kan hij de eenheid van zijn eigen bestaan slechts gewaar worden samen met de eenheid van de wereld. Die eenheid van de wereld, zowel de wereld van de natuur als van de samenleving is nu echter nog niet ervaarbaar. Oude culturen projecteerden die via de mythe terug in de eenheid van de kosmos. Sinds de Verlichting is geprobeerd die eenheid te funderen in de rede, maar dat kon slechts door de geschiedenis erbij te betrekken. De eenheid gefundeerd in de *Vernunft* is nu nog niet uit de werkelijkheid af te lezen. De eenheid van de natuurlijke en sociale wereld als bodem voor de identiteitsontwikkeling van het individu kan daarom, wanneer dat tenminste sowieso mogelijk is, slechts als resultaat van een nog open geschiedenis worden voorgesteld. De eenheid van deze geschiedenis vanuit haar mogelijke voleinding - hetzij dat deze verwacht wordt op grond van menselijk handelen, hetzij op grond van de goddelijke voorzienigheid - is daarom expliciet of impliciet als referentiekader van de individuele identiteitsontwikkeling altijd reeds verondersteld. Waar noch de sociale, noch de natuurlijke wereld, noch ook de geschiedenis als zinvolle eenheid beleefd kunnen worden, daar zal de individuele identiteitsontwikkeling het zwaar te verduren krijgen, vooral als ook nog de religie als basis is verdwenen. In feite blijven dan toch nog altijd brokstukken van zingeving bestaan volgens Pannenberg. Ook al hebben we geen sluitende theorieën meer over de eenheid van de wereld en de geschiedenis, we blijven er heimelijk ergens van leven, al is het heel fragmentarisch desnoods.¹¹⁷

Het gevoel en de geest

De primaire toegang tot dat slechts in het fragment gegeven geheel ligt in het *gevoel*. Het gevoel is de plaats waar vertrouwdheid heerst met het geheel, niet slechts van het eigen leven, maar met het geheel van de symbiotische sfeer van het kind, voordat het zich losmaakt uit de symbiose met de moeder.¹¹⁸

Op alle terreinen van het gevoelsleven is de relatie tot het geheel van het leven bepalend. Gevoelens van liefde en haat, vreugde en gemis hebben altijd iets van een totaliteitsbeleving in zich. Aanvankelijk ongearticuleerd, maar door elkaar bevestigende ervaringen op den duur meer gearticuleerd. Zo komt het tot het omvatten van het geheel in het afzonderlijke en van het

kunnen worden. Het spreken over een totaliteit, waarop geanticipeerd kan worden, mag voor ons nooit een uiting zijn van een onkritisch totaliteitsdenken, maar zal eerder een kritisch element moeten zijn tegenover al te definitieve menselijke pretenties [...] God is het, die zich in onze subjectieve anticipaties op de totaliteit van de werkelijkheid meedeelt. Door het geheel van de werkelijkheid zo nadrukkelijk te verbinden met de gedachte van God als de allesbepalende macht beoogt Pannenberg de Godservaring (weer) binnen het gebied van onze dagelijkse ervaring te brengen. Als God te maken heeft met dat zingevend geheel, waarop wij in elke ervaring uiteindelijk anticiperen, dan is God niet meer object van een kennis, die fundamenteel verschilt van andere vormen van kennis uit ervaring.' Brinkman 1980, 37-38.

¹¹⁷ Pannenberg 1983, 502-503.

¹¹⁸ Pannenberg 1983, 503 en 237-258.

afzonderlijke in het geheel.¹¹⁹ Omdat subject en object in de gerichtheid van het gevoel op het geheel nog niet gescheiden zijn, vormt deze de horizon, niet alleen voor de relatie van de belevenissen tot het geheel van het *individuele* bestaan, maar ook voor het besef dat het in de belevenissen gaat om delen van een *objectief geheel*, dat op zijn beurt een plaats heeft in de samenhang van de *wereld*. In deze wortel zijn gevoel en verstand met elkaar verbonden. Pas later worden de belevenissen gearticuleerd en worden gevoel en verstand onderscheiden, beleeft de mens met zijn gevoel de eenheid van het leven, onderscheidt hij met zijn verstand afzonderlijke dingen en gebeurtenissen en komt de vraag op naar wat blijvend en definitief is, het ware en blijvende temidden van al het vergankelijke.

Toch is de identiteit van de dingen, in hun vergankelijke bestaanswijze en de daarin zich manifesterende ordening, de plaats waar het waarachtig zijnde en de trouw van God zich manifesteren. Hun beschrijving door middel van woorden, taal, vormt de eerste articulatie van de tot dan toe onbestemde ervaring in het gevoel, dat het in de afzonderlijke dingen gaat om iets blijvends, waarachtigs, iets dat de tijdelijke verschijningsvormen overstijgt.¹²⁰ De tegenwoordigheid van het ware en definitieve temidden van de onvoltooide processen van de geschiedenis, temidden van aards mislukken en aardse vergankelijkheid noemen we 'geest'. Met dit begrip komt Pannenberg pas helemaal aan het eind van zijn antropologie. Hij wilde niet uitgaan van een door de geschiedenis voorgegeven dichotomie of trichotomie, maar aan het eind van een empirische antropologie stuit hij nu op wat in de traditie bedoeld is met geest.

Geest en geest

In het slot van zijn betoog¹²¹ maakt Pannenberg de koppeling tussen het door hem ontdekte begrip 'geest' en het bijbelse spreken over de geest. Nog één keer volgt hij zo het procédé dat we steeds bij hem terugvinden: vanuit een empirisch onderzoek wordt duidelijk dat hetgeen de Bijbel en de christelijke traditie bedoelen nauw aansluit bij hetgeen langs empirische weg gevonden kan worden. Het is de bevestiging ervan en het geeft antwoord op de open einden.

De bijbelse geschriften spreken van geest niet primair met betrekking tot het bewustzijn, maar daar is de geest in eerste instantie oorsprong van het leven. Geest is in de Bijbel allereerst aanduiding van de scheppende Geest

¹¹⁹ Hier zijn we volgens Pannenberg bij de kerngedachten van de godsdiensttheorie van de jonge Schleiermacher en ook bij de basis van Dilthey's beschrijvende psychologie van het beleven.

¹²⁰ In onze weergave van Pannenberg drukken we ons hier enigszins platonisch uit, maar dat sluit nauw aan bij wat Pannenberg hier ook zelf naar voren brengt, namelijk dat hij zich in deze meer verwant voelt met Plato dan met Kant. Er is niet eerst het 'ik', dat vervolgens ervaringen krijgt en selecteert, maar het 'ik' wordt gevormd door de ervaringen van buitenaf, met name door de ervaring van het eeuwige in het tijdelijke. Het verschil tussen Plato en Pannenberg is dan, dat bij Plato het blijvende een in zichzelf rustende wereld achter deze vergankelijke wereld is en dat bij Pannenberg het hier gaat om het geheim van de ons nog beloofde wereld.

¹²¹ Pannenberg 1983, 507-517.

van God zelf (Genesis 1:2). Gods Geest geeft de schepselen, planten en dieren het leven (Psalm 104:30) en hun leven duurt voort zolang God zijn Geest in hen laat werken. Zo ontvangt ook de mens zijn leven daardoor, dat God hem zijn adem in de neus blaast (Genesis 2:7). In de dood geeft de mens 'zijn' geest aan God terug, die deze heeft gegeven, terwijl het lichaam tot de aarde terugkeert waaruit het genomen werd (Prediker 12:7). Zo is de geest weliswaar principe van het leven, maar gaat er niet in op, in elk geval niet in de door de dood begrensde vorm van het leven. Pas het toekomstige leven van de opstanding zal met de goddelijke Geest als de oorsprong van alle leven zo verenigd blijven, dat het onsterfelijk zal zijn. Deze paulinische duiding van de hoop op de opstanding (1 Korinthe 15:44 en volgende) overstijgt weliswaar de oudtestamentische uitspraken met betrekking tot de verhouding van geest en leven, maar blijft op de bodem van de logica ervan, doordat ze de opvattingen over geest en leven toepast op de sinds de naxilische tijd ontstane hoop op de opstanding. Barth citerend, zegt Pannenberg nu: dat de mens geest heeft is dus in een christelijke antropologie te verstaan als iets dat bij de mens hoort, zonder hem wezenlijk eigen te zijn, maar wel als iets dat hij ontvangen heeft en ook werkelijk ontvangen zal.¹²² De mens is ziel en lichaam, maar niet op dezelfde wijze ook geest. De geest is de bron van zijn leven en werkt in de mens, maar is niet zomaar deel van de mens. Ook bij de patres vinden we deze gedachte. De natuurlijke mens heeft nog geen deel aan de goddelijke Geest, ook niet door zijn rede. Pas de wedergeboorte door geloof en doop verleent hem met het deelhebben aan de Geest het onderpand van een nieuw onsterfelijk leven.

Intussen komt hier wel de vraag op hoe schepping en wedergeboorte zich dan verhouden. Daar stapt Pannenberg overheen. Wat bij Paulus en de patres geldt voor de gelovigen, namelijk dat zij deel hebben aan de Geest, die ook in hen woont en onderpand is van de opstanding, wordt bij Pannenberg geldig voor alle mensen krachtens hun schepsel zijn. Na zijn betoog over Paulus en de patres gaat hij namelijk weer terug naar de schepping volgens Genesis 2 en de scheppingspsalm, Psalm 104. 'Levensadem van God' en 'Geest van God' zijn daar identiek en zo geldt dan volgens Pannenberg van alle mensen dat de goddelijke Scheppergeest bewerkt dat de mens leven in zichzelf heeft. In zoverre is de Geest de mens innerlijk tegenwoordig zonder een deel van de mens te worden. Door de Geest ontving de mens het leven, werd hij tot een 'levende ziel' (Genesis 2:7). Deze 'levende ziel' moet echter steeds weer gevoed worden. De oudtestamenticus H.W. Wolff citerend, zegt Pannenberg dat het leven van de ziel (het levende wezen) gekenmerkt wordt door 'behoefte'. Reeds in de behoefte, niet pas in de verzadiging, komt het levenschenkende werk van de Geest tot uiting, omdat het levende wezen daardoor in staat wordt gesteld zelfstandig zijn voedsel en andere bevrediging bij zijn omgeving, ofwel bij God te zoeken (Psalm 104:21). Zo is alle leven

¹²² 'als ein dem Menschen Zukommendes, ihm also nicht wesentlich Eigenes, sondern von ihm zu Empfangendes und tatsächlich Empfangenes.'

extatisch en daarin door de Geest beziel. Het extatische wezen van het leven bereikt bij de mens een nieuwe trap in zijn verwerkelijking, een nieuw hoogtepunt. Doordat de mens als excentrisch levend wezen pas bij de ander tot zichzelf komt, treedt in zijn leven de levenscheppende dynamiek van de Geest, die hem uittilt boven zijn eigen eindigheid, in veel sterkere mate aan het licht. Deze specifieke manier waarop de Geest werkzaam is uit zich in het bijzonder in het menselijke *bewustzijn*. Want in zijn bewustzijn is de mens meer dan ieder ander schepsel 'buiten zichzelf'. Het menselijke bewustzijn staat daarom dichtbij de Geest, omdat en in zoverre de mens voornamelijk in zijn bewustzijn zijn excentrische wezen realiseert. In zijn excentrische gerichtheid is de mens ook gericht op het toekomstige, anders dan de dieren. Vanuit deze toekomst ontsluit zich het blijvende wezen der dingen, omdat de toekomst beslist wat echt bestendig is. Pannenberg wijst erop dat deze gedachte pas in het historische verstaan van de waarheid in het oude Israël bewust is opgepakt, terwijl het mythische bewustzijn het ware wezen van de dingen in een ver verleden zocht en de klassieke Griekse filosofie het als tijdloos dacht. Toch heeft Plato de *Idee* tegelijk als de *toekomst* van het goede gedacht, waar de Eros in zijn verlangen naar volkomenheid naar streeft. Hier lag een aanknopingspunt voor de christelijke receptie van het platonisme. De beweging van de Eros streeft boven het vergankelijke uit naar het onvergankelijke en dat betekent bijbels gesproken naar een toekomstig leven dat van zijn oorsprong in de Geest niet meer gescheiden is, maar van de Geest doorstraald en daarom onsterfelijk zal zijn.

Wedergeboorte

Nu volgen bij Pannenberg weer enkele belangrijke regels, waarin tegemoet gekomen lijkt te worden aan onze zojuist hierboven gemelde kritiek dat hij het verschil tussen de Geest van de schepping en van de wedergeboorte zou verwaarlozen. Hij stelt nu namelijk dat de Eros op zich ook tot de dood kan leiden, omdat ze verstrikt is in zelfzucht, niet verlangt naar het oneindig goede buiten zichzelf, maar juist naar volle bevrediging van zichzelf.¹²³ Dan zegt hij: 'Deze bevrijding geschiedt pas door de nieuwe geboorte, waardoor de mens afsterft aan het zelfzuchtige wezen van de zonde, zoals het symbool van de doop dat uitbeeldt.'¹²⁴ Consequent doorgedacht betekent dit dat er wel een verlangen is, door de Geest gewekt in ieder mens, naar het volkomene aan het einde der tijden, maar dat de Geest pas slaagt om dit verlangen in

¹²³ Over de moeite de eros een plaats te geven in de christelijke traditie worden we uitvoerig geïnformeerd in L.A. Kopmels, *Liefde tweërlei*. Voorburg: Publivorm 1990. De vraag wordt ook gesteld of de Eros bij Plato niet egocentrisch is. Kopmels meent: 'Eros is bij Plato en in de door hem geïnaugureerde, uiterst sterke traditie nauwelijks liefde tot de ander als ander, maar tot het goede en schone in de ander, dat het eigen bestaan verrijkt en verwijdt. Liefde tot het schone in de mens, 'want tot het lelijke is er geen liefde'.' Hij citeert ook A. Nygren, die eveneens door Pannenberg wordt aangehaald, maar door hem meer om te zeggen dat de eros ambivalent is dan egocentrisch: 'Seiner ganzen Struktur nach ist der platonische Eros egozentrische Liebe' (76-77).

¹²⁴ Pannenberg 1983, 512.

goede banen te leiden wanneer de mens opnieuw geboren wordt. Hoe zullen al de andere mensen dan hun bestemming bereiken? Komt de Geest niet met hen tot zijn doel? Blijft hun leven vervuld van frustratie van het verlangen? Een andere vraag is: kan een algemene antropologie zonder deze geloofs-uitgangspunten ooit deze frustratie als zodanig benoemen en als dat niet kan, betekent dat dan niet een aanmerkelijke verzwakking van de gemeenschappelijke basis voor christenen en niet-christenen in het ontwerp van een antropologie? Op een merkwaardige wijze worden echter bij Pannenberg het bijzondere gebeuren van de wedergeboorte en het algemeen menselijke verlangen ineen gevlochten. Volgens hem zit namelijk in het verlangen van de Eros ook het verlangen naar alle overwinning van de eigen onvolkomenheid en erbarmelijkheid, dus eigenlijk het verlangen naar het echte leven dat in de wedergeboorte geschonken wordt. De mens maakt een geschiedenis door waarin hij in hoop en vertrouwen op weg is naar zijn bestemming en waarin hij op die bestemming anticipeert. Vanuit dit einddoel heeft de mens inzicht in de zin en de opgave van zijn leven en beseft hij ook waar en hoe het gefrustreerd wordt.¹²⁵ Intussen geven deze zinnen nog geen antwoord op de zojuist gestelde vragen. Het is terecht wanneer gezegd wordt dat het leven dat we in de wedergeboorte ontvangen geen ander leven is dan waarop wij als schepsel zijn aangelegd. De zonde betekent echter zulk een breuklijn in de weg naar de bestemming, dat het leven van de wedergeboorte en het natuurlijke leven niet als in elkaar vloeiend kunnen worden gezien. Pannenberg is hier niet helder en loopt het risico met alle nadruk op de wedergeboorte hier toch afbreuk te doen aan het radicale en noodzakelijke karakter ervan. We zouden hem echter geen recht doen wanneer we uit deze onduidelijkheid zouden afleiden dat hij in feite de geschiedenis van schepping tot voleinding ziet als heilsgeschiedenis, waar alle mensen als schepselen automatisch inbegrepen zijn. Ze zijn er wel toe bestemd, maar het heil vinden ze alleen in de gemeenschap met Jezus Christus door het geloof.¹²⁶

¹²⁵ Pannenberg 1983, 512.

¹²⁶ Zie daarvoor W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, over het doel van de verkiezing (563-567) en het laatste oordeel (656-667). Over de verkiezing schrijft hij in verband met de vraag wat er gebeurt met hen, die in eerste instantie niet verkoren zijn: 'Die Antwort auf diese Frage lautet: Die Erwählung des einzelnen und auch die des Gottesvolkes, dem die einzelnen als Glieder angehören, ist *offen* für die Teilnahme aller Menschen am Gottesverhältnis Jesu. Mehr noch: Die erwählten einzelnen und das Gottesvolk insgesamt empfangen mit ihrer Berufung zugleich den Auftrag, die Mission, auf die Einbeziehung der ganzen Menschheit in das Gottesverhältnis Jesu Christi hinzuwirken. Dabei gibt es keine Garantie dafür daß wirklich alle Menschen auf die Einladung zum Glauben eingehen. Aber es handelt sich darum, die trotz aller Entfremdung und Verkehrung immer schon ahnungsvoll nach Gemeinschaft mit ihrem Schöpfer Verlangenden der Teilhabe an dieser Gemeinschaft gewiß zu machen' (564). Alle woorden in de laatste zin geven aan hoe consequent Pannenberg de gedachten uit zijn *Anthropologie* voortzet in zijn *Systematische Theologie*: hetzelfde taalveld, dezelfde grondgedachten van het naar voleinding hunkerende schepsel, dat pas leeft in het rijk Gods, waar hij van vervreemd is, maar steeds opnieuw toe wordt genodigd en sinds de opstanding van Jezus Christus wordt hij daartoe genodigd in de vorm van de uitnodiging deel te nemen aan het leven van Jezus. Over het laatste oordeel: 'Die Möglichkeit solcher Rettung im Gericht

Geest en persoon

Al veel eerder in zijn boek heeft Pannenberg uitvoerig stilgestaan bij het persoonsbegrip.¹²⁷ Dit gebeurde in aansluiting op de bespreking van het *basic trust*, zoals we dat hierboven ook behandeld hebben. Hij definieert persoon zijn dan als volgt: persoon is de mens in zijn *Ganzheit*, die het fragmentarische van zijn voorhanden werkelijkheid overschrijdt. Het persoon zijn is weer te geven als de tegenwoordigheid van het *zelf* in het *ik*. Het woord persoon betreft het geheim van de nog niet afgesloten levensgeschiedenis van het individu op het tegenwoordige ogenblik van het *ik*. Het *zelf* is aanduiding voor wat het individu ten diepste is, hetgeen pas vanuit het einde van zijn levensgeschiedenis zichtbaar kan worden. Een *ik* zijn we altijd al, in elk ogenblik van ons bestaan. Ons *zelf* moeten we nog worden, want we zijn nog op weg naar ons *zelf* in de afgerondheid van ons bestaan. Toch zijn we ook nu al op de een of andere manier onszelf: in zoverre zijn we personen. In het persoonsbegrip zit op deze manier het nog onderweg zijn verweven.¹²⁸

Nu, aan het einde van zijn boek, verbindt Pannenberg deze visie op persoon zijn met wat hij gezegd heeft over de Geest. Hij pakt zijn definitie van persoon zijn weer op en zegt dan: wanneer de persoon de tegenwoordigheid is van het *zelf* in het ogenblik van het *ik*, laat zich personaliteit verstaan als een verbijzondering van de werkzaamheid van de Geest, een verbijzondering van het feit dat de definitieve waarheid van de dingen nu al op de wijze van anticipatie aanwezig is. De tegenwoordigheid van de Geest constitueert in het medium van de menselijke ziel en in de plaats van het bezielde lichaam de identiteit van de persoon als tegenwoordigheid van het *zelf* in het ogenblik van het *ik*. Zo is de mens als persoon schepping van de Geest. Dat

hängt aber an der Verbundenheit mit Gott, die auf seiten Gottes durch den Versöhnungstod Christi, auf seiten des Menschen durch Taufe und Glauben begründet ist.' De maatstaf van het oordeel is niet: persoonlijke verbondenheid met Jezus Christus, maar de boodschap van Jezus Christus. Die kan door mensen binnen de kerk verwaarloosd zijn en door mensen van buiten betracht zijn. Ook moet het vuur van het gericht als louteringsvuur worden gezien, waardoor al het kwaad dat mensen nog aankleeft alsnog wordt weggeschroeid. Maar het vuur kan eveneens betekenen: voor eeuwig vernietigd worden: 'Angesichts deutlicher neutestamentlicher Aussagen zu diesem Thema kann jedenfalls die Möglichkeit der ewigen Verdammnis einzelner nicht ausgeschlossen werden. Es mag im Einzelfall, nachdem das Feuer der göttlichen Herrlichkeit alles getilgt hat, was mit der Gegenwart Gottes unvereinbar ist, nichts übrigbleiben. Aber daß dieser Fall eintritt, ist nicht konstitutiv für die im Sinne des Läuterungsfeuers von 1. Kor 3:10-15 gedachte Vorstellung des Endgerichts, sondern es ist ein Grenzfall, und zwar ein Grenzfall, vor dem nach den paulinischen Aussagen die Verbundenheit des Glaubens mit Jesus Christus bewahrt, vor dem aber auch alle die Menschen aus anderen Völkern und Kulturen bewahrt bleiben, die im Sinne der Seligpreisungen Jesu oder des Gleichnisses vom Weltgericht (Matt. 25:31-46) dem Reiche Gottes, ohne es zu wissen nahe sind' (667). Wie de moeite neemt Pannenberg's gedachten over de eindbestemming van mens en wereld zorgvuldig te lezen, valt op dat hij probeert aan alle bijbelse gegevens recht te doen. Toch lijkt er een zeker optimisme te heersen ten aanzien van het aantal mensen dat zonder christen te zijn de boodschap van Jezus min of meer gedaan heeft, waardoor de eeuwige verdoemenis tot de uitzonderingen zal behoren.

¹²⁷ Pannenberg 1983, 217-235.

¹²⁸ Pannenberg 1983, 233.

zou dan moeten betekenen dat de mens in zijn spreken en handelen ook door de Geest geleid wordt en aan Gods laatste bedoelingen met mens en wereld beantwoordt. Feitelijk is dat echter niet zo; de mens gebruikt zijn persoon zijn juist vaak om eigen doelen na te streven. Dat betekent dus, dat de mens zijn leven losrukt van zijn oorsprong in de goddelijke Geest en in zichzelf tracht te funderen. Vandaar dat zijn leven aan de dood vervallen raakt. Toch sterft hij dan niet *à la minute*. Dat is slechts hieruit te verklaren, zegt Pannenberg, dat terwijl de mens zich losrukt van de Geest als zijn oorsprong, *hij de in hem werkende Geest met zich mee trekt. Ook het leven van de zondaar blijft op zijn eigen wijze nog door de Geest bepaald.* Deze zinnen, waarin ik Pannenberg parafraseer, heb ik cursief weergegeven, omdat ze mij belangrijk lijken in verband met de hierboven door mij besproken problematiek van de verhouding tussen de Geest van de schepping, die in ieder werkt en de Geest van de wedergeboorte, die tot zijn doel komt in degenen die van Christus zijn. Ze onderstrepen deze problematiek, die Pannenberg hier op probeert te lossen door over twee soorten aanwezigheid van de Geest te spreken: de ene in de voorwaartse beweging van de mens in de richting van het goede, de andere in zijn afslaan richting doodlopende weg. Zijn Schriftberoep is hier aanvechtbaar. Hij noemt als teksten: 1 Samuël 16:14 en volgende, 1 Koningen 22:21 en volgende en Jesaja 29:10.¹²⁹ In deze teksten gaat het steeds over een geest van God, die duister is, niet het leven en het goede op het oog heeft. Het is de vraag of deze teksten passen bij wat Pannenberg hier bedoelt. Hij bedoelt in de hoofdlijn van zijn betoog naar mijn mening iets dat positiever is, namelijk dat de mens ondanks zijn zelfgerichtheid, waarmee hij tegen de excentrische geest ingaat, toch niet sterft, omdat er iets van de Geest van het leven in hem blijft werken. Een ander punt is dat het in de teksten die Pannenberg citeert om incidentele gebeurtenissen gaat, terwijl het in de kwestie dat de mens zich losrukt van de geest van het leven en zijn eigen plan gaat trekken, gericht op zichzelf, veeleer om een structureel probleem gaat. Of wrekt zich hier toch een zeker optimisme van Pannenberg, waarin wel de mogelijkheid van de zonde serieus genomen wordt, maar veel minder de structurele werkelijkheid?¹³⁰

Geest en gemeenschap

Hoewel de Geest dus ook aanwezig blijft in het leven van hen die op zichzelf gericht leven, is Hij zelf gericht op de gemeenschap. Als de Geest van de schepping, waarin het excentrische leven het basisprincipe is, laat Hij alle schepselen uit zichzelf treden, al was het alleen maar tot instandhouding van de soort. Alles wat leeft zoekt op de een of andere manier contact en samenwerking. Bij de mens sticht de Geest gemeenschap door de ratio en door de liefde. De ratio ordent het leven en de wereld en zoekt naar zin en samen-

¹²⁹ Pannenberg 1983, 514.

¹³⁰ Vergelijk mijn eerdere opmerkingen over de zondeval (noot 114) en het laatste oordeel (noot 126).

hang. Door redelijk overleg wordt getracht tegenstellingen te overwinnen. Daarmee raakt het werk van de rede al aan het werk van de liefde. De Geest sticht gemeenschap en daarom ook gemeenschappen. En wanneer gesproken wordt van de geest die heerst binnen een bepaalde gemeenschap of in een bepaalde tijd, dan mag dat heel letterlijk genomen worden, want dan zijn dat manifestaties van de Geest van God. Alleen kan ook hier hetzelfde gebeuren als met het individu: van God losgerukt gaat de geest een eigen leven leiden en komt soms zelfs onder demonische invloed, zodat de dood in plaats van het leven bewerkt wordt. Een groeps- of volksgeest kan zich tegen anderen afzetten en daarmee precies het tegengestelde bewerken van wat de Geest bedoelt. Maatstaven voor wat de Geest wel bedoelt zijn: het geloof in de ene God, de algemene redelijkheid en de onbegrensdeheid van de liefde.

Pannenberg beroept zich hierbij op een getuige uit de vroege kerk: Maximus Confessor.¹³¹ Hij sprak over de mens als geroepen tot de overwinning van de vijf oertegenstellingen: die tussen man en vrouw, tussen paradijs en feitelijke toestand van de aarde, die tussen hemel en aarde, tussen idee en werkelijkheid en tenslotte tussen Schepper en schepsel. Hierbij gaat het niet om een uitwissen van de verschillen, maar om eenheid, vrede en verzoening. Daarin realiseert zich het 'beelddrager Gods zijn' van de mens. In de verschijning van Jezus is dit beeld van God zijn op bijzondere wijze gerealiseerd, maar Hij is tegelijk het hoofd van het lichaam, de gemeente. In de gemeente is zo het teken gesteld waar het uiteindelijk ook met de wereld naartoe gaat.¹³² De tegenwoordigheid van de eschatologische toekomst in het leven van de kerk is op bijzondere wijze het werk van de Geest. Hier wordt op de wijze van de anticipatie reeds gedeeld in het leven van de toekomst, dat niet meer van zijn oorsprong in de goddelijke Geest gescheiden is. Daarom zal het ook onsterfelijk leven zijn.

De laatste zin van de grootse studie van Pannenberg over de antropologie is tevens een samenvatting van heel veel wat uitvoerig gedocumenteerd aan de orde is gesteld:

De tegenwoordigheid van de waarheid van ons eigen leven en van de wereld, waarvan alle geestelijke ervaring leeft, de tegenwoordigheid van de eeuwigheid in

¹³¹ Maximus Confessor leefde van ±580-662. Vooral door zijn verklaring van de werken van Dionysius de Areopagiet, waardoor deze voor kerkelijk gebruik geschikt gemaakt werden, heeft hij een sterk stempel op de, vooral oosterse, mystiek gedrukt. In filosofisch opzicht was hij sterk door Aristoteles en de Neoplatonici beïnvloed, aldus W.C. van Unnik in *Christelijke Encyclopedie*, 1959, tweede geheel herziene druk. Pannenberg heeft onder andere ook in zijn bespreking van de eros (zie boven) zijn geporteerd zijn van de platonische traditie laten zien, met dien verstande dat het er bij hem niet om gaat dat alle lagere orden van zijn een streven in zich hebben naar de hoogste, maar dat alle voorlopige gestalten in de schepping en de geschiedenis op de wijze van de anticipatie deelhebben aan het doel der geschiedenis.

¹³² Pannenberg 1983, 517: 'Die gottebenbildliche Entsprechung des Menschen zum trinitarischen Leben Gottes findet ihre Realisierung in der Tat in der Gemeinschaft der Menschen, und zwar in der Gemeinschaft des Gottesreiches dessen Messias König der dienende Christus (Lukas 22:27) ist und in welchem alle Herrschaft von Menschen über Menschen aufgehoben sein wird.'

het bewustzijn van onze eigen identiteit en van het wezen van de dingen in het geheel van al het zijnde, zal in deze definitieve eenheid van (G)geest en lichaam voltooid zijn.

Tussentijdse evaluatie

Aan het einde gekomen van de bespreking van de antropologie van Pannenberg, zoals deze zich de jaren door ontwikkeld heeft en in zijn laatste grote studie tot een magnum opus is uitgegroeid, dringt zich allereerst respect op voor deze grootse poging de religie en speciaal het christelijk geloof uit de marge van het culturele en wetenschappelijke discours weg te halen en weer de plaats te geven die deze toekomt.¹³³ Dat doet Pannenberg niet omdat de kerk zo nodig cultureel en wetenschappelijk mee moet tellen, maar uit bewogenheid over cultuur en wetenschap zelf. Hij is er immers diep van overtuigd dat het buitensluiten van de religie als uitgangspunt voor denken en leven tot de dood leidt. Zijn ontwerp roept intussen ook de nodige vragen op. Een aantal kwamen hierboven al aan de orde. Voordat we echter overgaan tot de bespreking van Pannenberg's opvatting over de geschiedenis, die zoals we steeds zagen ten nauwste verbonden is met zijn antropologie, komen we hier tot een voorlopige balans van vragen en uitroeptekens op grond van hetgeen we tot nu toe besproken hebben. We brengen ze onder in zes thema's.

1. Antropologisch uitgangspunt

De aanleiding om ons uitvoerig bezig te houden met de antropologie van Pannenberg was de thematiek van de afwezigheid van God in de westerse cultuur. Hierin werden we aangestuurd door Pannenberg zelf, die in zijn rede over de afwezigheid van God spreekt over het antropocentrisme van de nieuwe tijd. Dit verschijnsel beoordeelt hij niet alleen maar negatief, want de wortels ervan liggen ook in het christelijk geloof, dat gericht is op de mens en zijn heil en dat ook de individuele menselijke vrijheid predikt. Dit is de reden voor een christelijk theoloog om hier niet alleen maar afwijzend te reageren. Er is ook een element van schuldige betrokkenheid van het christelijk geloof bij het ontstaan van dit antropocentrisme. Door de scheuring binnen de ene christelijke kerk en de daarop volgende godsdienstoorlogen, was het voor de

¹³³ Dit respect is bij mij meer dan alleen een formele kwalificatie. Ik heb het bezig zijn met zijn grootse ontwerp ook ervaren als een stimulans om in deze tijd van relativisme en indifferentisme, dat niet alleen buiten de kerk aanwezig is, maar ook het geloof van hen die nog wel naar de kerk gaan bedreigt, te blijven staan voor de waarheid van het christelijk geloof. Ik begrijp dan ook niet de uitspraak van R.H. Reeling Brouwer, die, na ook zijn respect betuigd te hebben voor de eruditie en het totaal van het ontwerp in een bespreking van Band 1 van Pannenberg's *Systematische Theologie*, schrijft: 'Niettemin: moest ik met deze dogmatiek toegerust de kansel bestijgen, ik zou mijn predikantschap opgeven' (Voorburg: Prisma - Lectuurvoorlichting, 89-1483). Ik denk eerder dat het vandaag aan toerusting ontbreekt om te durven staan voor de redelijkheid van het christelijk geloof, vooral in onze emotiecultuur met de nadruk op beleving. Maar beleving van wat? Hoe worden wij behoed voor het subjectivisme? De preken van Pannenberg getuigen van zo'n gedegen toerusting. Zie W. Pannenberg, *Gegenwart Gottes. Predigten*. München: Claudius Verlag 1973.

cultuur niet meer mogelijk zich te baseren op een ongedeeld christelijk uitgangspunt. Vrijheid en tolerantie kwamen in de plaats van de vroegere binding aan de christelijke traditie, zoals beleden door de kerk. Deze vrijheid en tolerantie zouden zelf overigens ook nog weer als vruchten van het christelijk geloof gezien kunnen worden. Intussen ontstond er echter een neutrum, waarin de mens het zelf voor het zeggen wilde hebben, hetgeen echter niet heeft opgeleverd wat men ervan verwacht had. Vele ideologieën kwamen en gingen, maar ze brachten slechts tijdelijk of in het geheel geen heil. Thans bevindt de cultuur in het westen zich in een gevaarlijke levensbeschouwelijke leegte, waar destructieve krachten zomaar het voortouw kunnen nemen. God is afwezig en de gevolgen zijn niet geruststellend. Ze lijken eerder op een oordeel.

In dat kader moeten we het uitvoerig bezig zijn van Pannenberg met de antropologie bezien. Niet door zich af te zetten tegen het antropologische uitgangspunt van de nieuwe tijd, maar door het te integreren en het op eigen terrein zijn antireligieuze en antichristelijke wapens te ontnemen wil hij de afwezige God als het ware weer terug brengen waar Hij thuishoort en in feite ook nooit weggeweest is, namelijk middenin het volle leven van mens en wereld. Wanneer Hij daar afwezig is, hebben we Hem daar zelf weggedrukt met alle ellendige gevolgen van dien, want Hij hoort er thuis. Dan pas beantwoorden mens en samenleving aan hun bestemming, zijn ze een anticipatie op het rijk Gods, dat samenvalt met de ware menselijkheid.

Nu we aan het einde gekomen zijn van onze bestudering van zijn antropologie is onze conclusie dat hier inderdaad een ultieme poging is gedaan om te laten zien dat God en mens geen concurrenten zijn, dat het integendeel op een tragische en schuldige vergissing berust God erbuiten te houden. Het sterke van de poging is dat deze binnen de kaders blijft van mondigheid en vrijheid, zoals in de Verlichting geschapen. Er wordt geen beroep gedaan op een gezagsinstantie van buiten, zoals de Bijbel of de kerk. Er wordt geen dwang uitgeoefend. Er wordt steeds een beroep gedaan op algemene inzichtelijkheid, plausibiliteit en utiliteit. Daarmee beweegt deze aanpak zich niet alleen in het spoor van het moderne denken, maar vindt het ook aansluiting bij de bijbelse wijsheidsliteratuur.¹³⁴

¹³⁴ We verwezen al eerder naar de studie van Gerhard von Rad 1970 (*Weisheit in Israel*). In tenminste drie opzichten is er verwantschap tussen de aanpak van Pannenberg en de wijsheidsliteratuur. 1) De wijsheid zegt niet dat iets moet, omdat God het gebiedt, maar omdat het verstandig is en ieder die oplet kan zien, dat het verstandig is. 'Hier wird also das menschliche Verhalten nicht von allgemeinen sittlichen Normen, sondern von der Erfahrung ganz immanenter Gesetzmäßigkeiten geregelt' (122). 2) De wijsheid zegt dat, wanneer we God buiten het leven plaatsen, er onheil komt. Daarin voltrekt zich zijn toorn en zijn oordeel, maar het is ook een soort natuurwetmatigheid. Heel de geschapen werkelijkheid verzet zich ertegen om God erbuiten te laten. 'Die Frevler stürzen und sind dahin; aber das Haus der Rechtlichen besteht' (Prov. 11:21). 'Nicht um einen göttlich richterlichen Akt geht es in diesen Sentenzen, der den Menschen nachträglich segnend oder strafend erreicht, sondern um eine erfahrbare Lebensordnung' (172). Dit komt overeen met wat Pannenberg zegt over de gevolgen van het feit dat de westerse cultuur God tussen haakjes heeft geplaatst. Ieder kan zien dat het niet goed gaat nu. 3) De wijsheid zegt

2. Openbaring en religie

Een vraag die ons in het vervolg van dit boek nog verder zal bezighouden is die naar de verhouding tussen openbaring en algemeen menselijke religie. We zullen dan luisteren naar de stemmen van K.H. Miskotte en A. Houtepen. Miskotte sluit zich aan bij de religiekritiek van Barth, terwijl Houtepen in de katholieke traditie van de *analogia entis* staat. De positie van Pannenberg in deze te omschrijven is niet zo eenvoudig. Verschillende malen zegt hij in zijn oeuvre zich aan te willen sluiten bij Barths these, dat we God slechts kennen uit zijn bijzondere openbaring. We zullen dat hieronder opnieuw zien bij de bespreking van zijn visie op de relatie tussen God en de geschiedenis.¹³⁵ We hebben eerder gezien dat hij in de inleiding tot zijn *Anthropologie* nadrukkelijk het misverstand weg wil nemen dat zijn onderneming in de buurt zou komen van het zoeken van een aanknopingspunt van de theologie aan het zelfverstaan van de mens, waarbij hij de positie van E. Brunner afwijst.¹³⁶ Hoewel hij zich dus in zekere zin aan wil sluiten bij Barth, heeft hij ook iets heel belangrijks op hem tegen. Hij meent dat Barth zich in zijn religiekritiek ten onrechte heeft aangesloten bij de religiekritiek van Feuerbach, waarbij religie gezien wordt als ‘ideologische zelfexplicatie’ van de mens. Daarmee heeft Barth de mogelijkheid prijsgegeven het bestaan van de mens, juist ook in zijn religieuze aanleg, als getuigenis voor de waarheid van de openbaring op te eisen. Dat laatste is nu precies datgene, dat de hele onderneming van Pannenberg kenmerkt. Toch meent Pannenberg anderzijds ook weer dat Barth zijn eigen positie niet heeft volgehouden, doordat hij later in *KD IV/1* (537 en volgende) religie wel ziet als een bewijs daarvan, dat de relatie God-mens altijd is blijven bestaan en dus geen kwestie van zelfexplicatie is, maar veel eerder van een oorsprongsrelatie, hoe verward of verdorven ook.¹³⁷

dat de schepping de mens welgezend is. Er is een oerordening in de schepping, die tegelijk een soort oergeheim bevat. Het gaat erom je daarvoor open te stellen, dan zul je gelukkig leven. ‘Die letzte Antwort, die Israel zu geben vermochte, ist die Lehre von der Urordnung. Es fand ein Weltgeheimnis, das ihm helfend zugekehrt ist, das sich schon auf dem Weg zu ihm befindet, ja schon vor seiner Türe sitzt und auf ihn wartet’ (228). De kennis van dit geheim is vooral gegrond in de ervaring. Niet in een oermythe. Hier loopt een lijn naar de empirische methode van Pannenberg: onderzoek de grondstructuren van de antropologie en dan ontdek je dat deze aangelegd zijn op het geluk van de mens. Tegelijk is hier sprake van een geheimenis, niet vanwege de mythe die eraan ten grondslag ligt, maar vanwege de laatste onthulling aan het einde der tijden, waardoor bij Pannenberg de ervaring vooral anticipatie is. Dat is dan wel weer een verschil met de wijsheid, want volgens Von Rad is het geheim waar de wijsheid het over heeft niet op deze manier met de heilsgeschiedenis verbonden (227).

¹³⁵ Zie daar ook de verwijzing naar Pannenberg 1975, 83: ‘Darum hat Karl Barth mit Recht immer wieder so leidenschaftlich betont, daß Gott allein in Jesus Christus offenbar ist.’

¹³⁶ Pannenberg 1983, 19.

¹³⁷ Zie W. Pannenberg, ‘Die Frage nach Gott’, in: *Grundfragen systematischer Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967, 361-386, vooral 367. Zie ook W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 1, 119, over Barth en Feuerbach. Pannenberg maakt daar ook onderscheid tussen de theologische, theoretische natuurlijke theologie en de werkelijkheid van de levende religies, die het gevolg zijn van een ingeschapen Godskennis (*notitia innata*), waarover Paulus spreekt in Romeinen 1:20. ‘Eine philosophische natürliche Theologie hat es

Pannenberg lijkt er belang bij te hebben aansluiting te houden bij Barth, hoewel hij tegelijk grondige kritiek op hem levert. Mijns inziens volgt hij ook een eigen weg, die niet zo gemakkelijk kan worden ingedeeld.¹³⁸ Enerzijds is er de nadruk op het unieke van de openbaring in de opstanding van Jezus en de eschatologische onthulling daarvan in de opstanding der doden aan het einde der tijden. De kennis van deze openbaring wordt geschonken in de wedergeboorte. Anderzijds is het feit dat aan deze openbaring ten grondslag ligt, de opstanding van Jezus, wel met het blote verstand van de onbevooroordeelde wetenschapper te benaderen. Enerzijds is er de nadruk op het geheim van het mensenleven en de wereldgeschiedenis, dat pas aan het einde der tijden onthuld zal worden als de meest bijzondere verrassende openbaring, die al onze voorstelling te boven zal gaan. Anderzijds is er een vermoeden van dit geheim bij ieder mens, van nature meegegeven in zijn excentrische bestaanswijze.

Met andere woorden, er zit veel te veel uniciteit in Pannenberg's theologie om iets aan te kunnen vangen met de gedachte dat er bij hem sprake zou

nicht schon 'seit der Welterschöpfung' gegeben. Wohl aber hat sich in der Geschichte der Menschheit immer in der einen oder anderen Weise ein explizites Gottesbewußtsein ausgebildet, das in Verbindung mit der Erfahrung der Werke der Schöpfung entsteht' (131-132). Dit doet denken aan het onderscheid dat G.C. Berkouwer maakt tussen algemene openbaring en natuurlijke theologie en dat in zijn spoor in de gereformeerde theologie een gangbare onderscheiding geworden is: geen natuurlijke theologie, wel algemene openbaring. Zie G.C. Berkouwer, *Dogmatische studiën. De Algemene Openbaring*. Kampen: Kok 1951.

¹³⁸ In dit verband willen we wijzen op een belangrijke bijdrage van E. Jüngel in diens werk *Entsprechungen: Gott - Wahrheit - Mensch*. Tübingen: Mohr Siebeck 1980, 158-177, getiteld: 'Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg'. Het eerste is, dat hier een brede algemene beschouwing van Jüngel over de waarde en onwaarde van de natuurlijke theologie zonder meer geacht wordt een bijdrage te zijn tot het gesprek met Pannenberg. Dat is merkwaardig, omdat Pannenberg een eigen weg wil gaan, die niet zonder meer met de natuurlijke theologie vóór Barth geïdentificeerd kan worden. Behalve wat we hierboven zelf opmerkten, wijzen we hier ook nog op wat H.W. de Krijff schreef in een recensie van Pannenberg's *Systematische Theologie*: 'De bezwaren tegen de natuurlijke theologie ziet Pannenberg heel wel en deze bepleit hij dan ook niet. Het gaat niet om een geïsoleerd uitgewerkte natuurlijke theologie, maar om het alle kennis integrerende gezichtspunt van de voortgaande openbaring van de ene trinitarische God, die de ganse mensheidsgeschiedenis in haar waarheidsontwikkeling omsluit, zonder wie geen mens kan bestaan en die daarom van meet af aan, ook reeds in een vóór-bewust weten (*I/129*) present - ook in gemis en vervreemding present - is.' In: *Kerk en Theologie*, XLIV, 345-346. Hier formuleert De Krijff in één lange zin precies waar het om gaat. Helderder en completer kan het volgens mij niet gezegd worden.

Het tweede is dat Jüngel het Anliegen van Pannenberg, namelijk 'das des *universalen* Anspruchs des Wortes 'Gott'' (175) voluit recht wil doen, maar dan 'von dem Ereignis der Offenbarung Gottes her' (176). Maar dit is in feite niet anders bij Pannenberg, die zijn antropologie nooit geschreven zou hebben zoals hij deze geschreven heeft, wanneer hij niet bij de in de opstanding van Jezus gefundeerde eschatologie vandaan kwam. Het artikel van Jüngel geeft wel aan dat de interpretatie van Pannenberg op dit punt niet zo eenvoudig is en hij op zijn minst aanleiding geeft tot misverstand. De manier waarop hij de latere ontwikkeling van Barth in zijn 'Lichterlehre', IV/1 (zie boven) ter sprake brengt geeft echter aan dat hij geen tegenstelling zag tussen zijn eigen onderneming en die van de latere Barth, die ook vanuit 'das Ereignis der Offenbarung' heel de wereldwerkelijkheid in het licht van deze openbaring zag staan.

zijn van natuurlijke theologie als onderbouw voor de theologie van de openbaring. Toch, de unieke openbaring is zo verweven met de geschiedenis van de wereld en de natuur van de mens, dat een bijzondere openbaring in Christus in het midden van de tijd en loodrecht op de tijd en de natuur van de mens in het geheel niet bij hem past. Naar mijn mening staat Pannenberg, hoezeer hij ook een geheel eigen theologie vertegenwoordigt in deze grondpositie: 'geen natuurlijke theologie, wel letten op de verwevenheid van God met de mens als schepsel en de geschiedenis van de wereld', niet ver van de gereformeerde theoloog H. Bavinck. Bij hem vinden we een uitgebreide leer van de algemene openbaring, nog voordat de discussie met Barth op dit punt alles zo op scherp had gezet. Bij Bavinck treffen ons motieven, die we ook bij Pannenberg vinden. Ter illustratie geven we hier enkele citaten van Bavinck. Hij schrijft over het belang van de leer van de algemene openbaring met het oog en een goed zicht op de andere religies. 'Immers, de godsdienststichters waren geen bedriegers en geen werktuigen van Satan, maar mannen, die religieus aangelegd, voor hun tijd en voor hun volk een roeping hadden te vervullen en op het leven der volken dikwerf een gunstige invloed hebben uitgeoefend.' 'Daarom staat het christendom niet uitsluitend antithetisch tegen het heidendom over; het is er ook de vervulling van.' 'Israël en de gemeente zijn uitverkoren ten bate der mensheid.' In de tweede plaats, zegt hij, is de algemene openbaring ook van belang voor de christelijke religie en de dogmatiek. De dogmaticus 'staat in het Christelijk geloof, in de *revelatio specialis* en ziet van daaruit ook in de natuur en geschiedenis. En nu ontdekt hij daar sporen van diezelfde God, die hij in Christus leerde kennen als zijn Vader.' Naar mijn mening is deze gedachtelijn in overeenstemming met de methode van de dogmatiek van Pannenberg, afgezien van diens specifieke inhoud.

In de derde plaats, zegt Bavinck, heeft de christen in de algemene openbaring een vaste bodem waarop hij alle niet-christenen ontmoeten kan. In de algemene openbaring heeft hij een aanknopingspunt met al wat de naam van mens draagt. 'De idee en de existentie Gods, de geestelijke zelfstandigheid en de eeuwige bestemming van den mens, oorsprong en doel der wereld, de zedelijke wereldorde en haar eindelijke triump zijn al tezamen problemen, die den menselijke geest geen rust laten.' Bij Pannenberg viel ons ook voortdurend op dat hij zegt geen poging te doen door middel van zijn antropologie God te bewijzen, maar wel aan te tonen dat de zaak van een goddelijke werkelijkheid zich altijd weer opdringt en dat niemand zich daar dus goedkoop van af kan maken. Dat ligt in dezelfde lijn als wanneer Bavinck zegt dat het hier gaat om problemen die de menselijke geest geen rust laten. Het laatste punt van Bavinck brengt hem opnieuw dicht in de buurt van Pannenberg. Hij schrijft:

En eindelijk komt de rijke betekenis der algemene openbaring nog daarin uit, dat zij natuur en genade, schepping en herschepping, de *Welt der Wirklichkeit* en de *Welt der Werthe* met elkander in onverbreekelijk verband houdt. Zonder de

algemene openbaring verliest de bijzondere den samenhang met heel het kosmische zijn en leven.

Bavinck waarschuwt ervoor dat anders het religieuze leven los komt te staan naast het gewone menselijke zijn. 'Het beeld Gods wordt een *donum superadditum*; de religie wordt evenals bij de Socinianen vreemd aan de menselijke natuur; het christendom wordt een sektarisch verschijnsel en van zijn katholiciteit beroofd.' 'Daarentegen handhaaft de *revelatio generalis* de eenheid van natuur en genade, van wereld en Godsrijk, van de natuurlijke en de zedelijke orde, van schepping en herschepping, van *physis* en *ethos*, van deugd en geluk, van heiligheid en zaligheid en in dit alles de eenheid van het goddelijke Wezen.'¹³⁹ In dit alles herkennen we de motieven van Pannenberg, wiens pogingen via een nauwgezet onderzoek van de antropologie aan te tonen dat de goddelijke werkelijkheid met alles wat het mens-zijn betreft te maken heeft, onderdeel uitmaken van zijn hele onderneming het christelijk geloof en de theologie weer tot uitgangspunt te maken van alle verdere denken in wetenschap en filosofie. De invulling is een geheel eigene en de term 'algemene openbaring' wordt niet gebruikt, maar de intenties en de basisovertuigingen aangaande de ene God en de ene werkelijkheid zijn voor een gereformeerd theoloog zeer herkenbaar.

3. *Spanning en harmonie*

Pannenberg gebruikt niet de termen *revelatio specialis* en *revelatio generalis*. In de zin waarin de gereformeerde traditie deze gebruikt heeft, passen deze termen ook niet in zijn theologie. Toch hebben we gezien hoe de openbaring wel heel bijzonder is, bestaande uit unieke en niet zomaar algemeen inzichtelijke gebeurtenissen. We hebben echter eveneens gezien dat hij het werk van God in deze heel specifieke gebeurtenissen ten nauwste verbindt met de altijd en overal geldende werkelijkheid van God, die ons allen omringt. Verder berust de kennis van deze God enerzijds op verlichte ogen in de wedergeboorte, terwijl ze anderzijds ook een kant van algemene inzichtelijkheid in zich heeft. Hier ligt een spanningsveld, waardoor bijvoorbeeld Brinkman kan zeggen: 'Pannenberg's theologie is verwant aan de procestheologie, die uitgaat van de gedachte van een 'wordende God'. Hij ziet de geschiedenis, de aardse werkelijkheid als een proces van op elkaar inwerkende geestelijke en fysieke krachten, dat toegroeit naar het koninkrijk van God.'¹⁴⁰ In deze uitspraak heerst wel heel sterk de harmonie, terwijl er mijns inziens bij Pannenberg meer sprake is van spanning. Er is een spanning tussen Gods bijzondere openbaring in de unieke opstanding van Jezus Christus en zijn (algemene) betrokkenheid op mens en wereld als referentiepunt van de menselijke *Weltoffenheit*. Er is eveneens sprake van spanning tussen zijn permanente

¹³⁹ H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, eerste deel. Kampen: Kok 1928 (4^e onveranderde druk), 291-294.

¹⁴⁰ In: *Trouw*, 6 maart 1999.

aanwezigheid en zijn afwezigheid als oordeel over de zonde; tussen het universele van het heil en de grote nadruk op de wedergeboorte en de betekenis van de kerk. Tenslotte is er sprake van spanning tussen de universele omhulling van de opstandingswerkelijkheid aan het einde der tijden en het eindgericht, waarin ook plaats is voor een eeuwige verdoemenis. Daarom ben ik geneigd Pannenberg als meer gereformeerd te interpreteren dan Brinkman en zie ik bij hem in een ander taalveld en vanuit een andere theologie dezelfde spanning optreden die bijvoorbeeld ook H. Bavinck kenmerkt in zijn breed uitgesponnen leer van de algemene openbaring, terwijl toch de bijzondere openbaring onmisbaar blijft.

4. *Theodicee*

Een heel andere vraag, maar in verband met ons onderzoek niet onbelangrijk, is de vraag naar de *theodicee*. Hoe zit het met de relatie tussen God en het lijden? Hier ligt toch één van de grote aanjagers voor het atheïsme, terwijl juist in de jaren na de Tweede Wereldoorlog de thematiek van de relatie tussen God en het lijden steeds heviger naar voren is gekomen.¹⁴¹ In dit licht kan het merkwaardig lijken dat Pannenberg in zijn hierboven besproken rede over de afwezigheid van God met geen woord rept over de theodiceevraag. Hij noemt deze kwestie zelfs niet bij de oorzaken die hij minder belangrijk vindt. In een discussie met Hans Blumenberg in 1966 wijst hij diens these dat het christendom de theodiceevraag nooit heeft kunnen oplossen en dat dit een van de redenen is van zijn verval, krachtig van de hand. Hij wijst erop dat de theologiegeschiedenis helemaal niet zo vastgelopen is in de problematiek van

¹⁴¹ Uit de vele literatuur noemen we R. Adolfs, *De afwezigheid van God*. Baarn: Ten Have 1997. Hij schrijft o.a. over wat de joodse filosoof Emmanuel Levinas zegt over de Holocaust: 'Hoe verklaren we de waanzin van de oorlog en in het bijzonder de uitroeiing van de joden? Hij spreekt dan over de *radicale afwezigheid Gods*, die op de meest verschrikkelijke wijze duidelijk is geworden in de Shoah [...] De consequenties van Gods afwezigheid gaan volgens Levinas angstaanjagend ver. Immers, men kan zich nu afvragen of er wel een goddelijke voorzienigheid bestaat, een voorbestemming, een verborgen plan van de schepping en of de doelgerichtheid van de geschiedenis niet een illusie is.' Adolfs schrijft dan verder: 'Dit alles leidt tot de voorlopige conclusie dat het moeilijk is te spreken van een aanwezige God. Zolang het mysterie van het kwaad en van het lijden niet opgehelderd is, blijft ook God een groot raadsel' (15-16). Zie ook A. van de Beek, *Tussen traditie en vervreemding. Over kerk en christenzijn in een veranderende cultuur*. Nijkerk: Callenbach 1985. In de eerste voordracht, die in dit boek is opgenomen onder de titel 'God is een vraag geworden?', noemt hij vier oorzaken die ervoor gezorgd hebben dat God een vraag geworden is: 1) Het wijsgerige probleem, dat God transcendent is. 2) God is overbodig geworden. Een ingrijpen van een bovennatuurlijke macht is niet meer nodig om onze wereld te verklaren. 3) De hedendaagse mens is een mondige mens geworden. 4) 'Een heel oude vraag rond het geloof in God is het probleem van het godsbestuur.' Hij noemt deze vraag weliswaar pas op de vierde plaats, maar zegt dan wel van deze vraag: 'Deze vraag rond het bestaan van God en de wijze van Gods bemoeienis met de wereld is dunkt me de meest existentiële van alle.' Ook hij verwijst dan naar de intensivering van deze vraag door de ervaring van de Tweede Wereldoorlog en de moord op de joden (11-12). De uitdaging op deze vraag in te gaan heeft Van de Beek opgepakt in: *Waarom? Over lijden, schuld en God*. Nijkerk: Callenbach 1984. Zijn poging in dit boek om na te denken over de verhouding tussen God en het lijden, is ook een poging om zinvol over God te kunnen blijven spreken in een tijd, waarin God voor velen een vraag is geworden.

een goede God en een slechte wereld c.q. mens, maar dat juist positief over de mens is gedacht vanuit de incarnatie: vanuit de oude kerk loopt er een sterke incarnatielijn door de theologie, waardoor gesteld kan worden dat de moderniteit met zijn nadruk op de mens eerder het gevolg is van het succes van de christelijke theologie dan van haar falen het probleem van een goede God en een slechte mens op te lossen.¹⁴² Mijn indruk is dat Pannenberg hier wel een punt heeft, maar zich snel afmaakt van de vragen rond de theodicee. In het register van zijn *Anthropologie* komt het woord *Theodizee* niet voor. Voor zover we hebben kunnen nagaan noemt hij de kwestie echter één keer en wel in verband met de voorzienigheid van God, die een probleem geworden is voor het denken van de moderne tijd. Een onderdeel van het probleem, zegt hij, is de theodiceevraag, die de achttiende eeuw sterk heeft bezig gehouden. Zij kon zulk een groot probleem worden, zegt hij vervolgens, omdat de christelijke oplossing van dit probleem door het geloof in de door Jezus Christus volbrachte verzoening van de wereld met haar Schepper reeds om andere redenen uit het zicht geraakt was. Met deze opmerking laat hij de zaak ook meteen weer voor wat ze verder is.¹⁴³ Mogen we uit deze opmerking afleiden dat voor Pannenberg de vraag naar de verhouding tussen God en het lijden slechts een probleem wordt, wanneer men de allesbeslissende betekenis van het kruis van Christus niet meer ziet? In zijn *Systematische Theologie* gaat hij er een paar keer dieper op in. Eerst in de leer van de schepping; hij begint daar met te zeggen dat de theodiceevraag voor het geloof in God de Schepper niet een echte vraag kan zijn. De gelovige weet dat de mens de oorzaak is van het kwaad en dat de mens ook te klein is om God te begrijpen. De theodiceevraag heeft te maken met ongelooft, of met aanvechting en twijfel. Theoretische beschouwingen om het theodiceeprobleem op te lossen zullen nooit afdoende zijn. Het enige antwoord is de christelijke eschatologie, de opstanding der doden. Elke theodicee die afziet van deze eschatologische hoop, heeft de neiging het kwaad te bagatelliseren. We moeten niet vanuit een goede schepping ooit kijken naar het heden, maar we moeten naar het heden kijken vanuit de in Christus gerealiseerde verzoening en de daarop gebaseerde eschatologische verwachting. Toch blijft ook onder het gezichtspunt van de verzoening en de eschatologische voleinding de vraag open waarom de almachtige Schepper niet van tevoren een wereld zonder leed en schuld geschapen heeft. In zoverre blijft het probleem van de theodicee toch ook met de oorsprong van de wereld verbonden. Maar de oplossing kan nooit gevonden worden in een van de verzoening en de eschatologie losgemaakte scheppingsleer.¹⁴⁴

¹⁴² Zie voor deze discussie: 'Die christliche Legitimität der Neuzeit', in: W. Pannenberg 1972, 114-128.

¹⁴³ Pannenberg 1983, 491-492.

¹⁴⁴ *Systematische Theologie*, Band 2, 188-201. 'Ein von der Hoffnung auf eschatologische Überwindung der mit der Endlichkeit verbundenen Realität des Übels und des Bösen losgelöster Schöpfungsglaube müßte vor der Theodizeefrage zuletzt verstummen' (201).

Helemaal aan het einde van zijn *Systematische Theologie* komt hij nog een keer terug op de theodiceevraag. Daar zegt hij: zolang het geloof in God de Schepper vaststaat kan de theodiceevraag dit geloof niet werkelijk in gevaar brengen, omdat tot een dergelijk geloof steeds ook de overtuiging behoort dat de schepselen God en zijn raadsbesluiten niet kunnen doorgronden. Pas wanneer het bestaan van de Schepper zelf in het geding komt, als het ware van een fundament voorzien moet worden, dan krijgt het theodiceeprobleem een gewicht dat heel gemakkelijk ten gunste van het atheïsme uit kan vallen. De apologetische argumentatie kan daar zelfs ook nog toe bijdragen, bijvoorbeeld die van Leibniz, die meende te kunnen aantonen dat deze wereld de beste van de denkbare werelden is en dat er dus ook wel een wijze en liefdevolle Schepper is. Deze apologetiek, ook die van Hegel, die in het proces van de geschiedenis dat uit zou lopen op het rijk Gods zelf de theodicee zag, heeft in haar mislukking aangetoond dat hier geen theoretisch afdoende antwoorden te vinden zijn, zegt Pannenberg. Slechts Gods verzoenend handelen en de verheerlijking in de toekomst, de opstanding der doden, zal het antwoord zijn.¹⁴⁵

Wanneer we dit alles overzien is de conclusie dat Pannenberg de theodiceevraag niet oppakt als een vraag van buitenstaanders naar de plausibiliteit van het christelijk geloof. De vraag naar God zelf wordt uitvoerig apologetisch behandeld, waarbij iedere buitenstaander eigenlijk moet begrijpen dat je Hem er niet buiten kunt houden wanneer je tot een bevredigende kijk op de werkelijkheid wilt komen. Echter, de vraag of een goede God te rijmen valt met het kwaad in de wereld wordt niet gezien als een vraag waar apologetisch mee omgegaan kan worden; het wordt gezien als een interne vraag van het geloof. De bedoeling van Pannenberg is dus mensen te overtuigen van de realiteit van de Schepper en zijn handelen in de geschiedenis. Wanneer ze eenmaal op deze manier zijn binnengekomen, zullen ze ook de theodiceevraag aankunnen. We komen op deze kwestie terug in hoofdstuk 5. Hoe ziet de positie van Pannenberg in deze er dan uit in vergelijking met Miskotte en Houtepen?¹⁴⁶ Hoe gaan zij om met de theodiceevraag in verband met het vraagstuk van de afwezigheid van God?

¹⁴⁵ *Systematische Theologie*, Band 3, 679-684.

¹⁴⁶ Volgens G.C. Berkouwer ligt hier de Achilleshiel van de theologie van Pannenberg. Hij citeert Berdjajew, die gezegd heeft: 'De moeilijkheid het bestaan van een almachtige en goede God met het kwaad en het lijden van de wereld te verzoenen, is het enige ernstige argument van het atheïsme.' Zie G.C. Berkouwer, *Een halve eeuw theologie*. Kampen: Kok 1974, 250-251. Het is de vraag of Berkouwer zijn negatieve oordeel over de apologetiek van Pannenberg (bleke abstracties van een concluderende metafysica, die zelf de vragen weer oproept en vermenigvuldigt (252)) niet had moeten herzien, wanneer hij ook diens *Systematische Theologie* in zijn onderzoek had kunnen betrekken. Nu beroept hij zich in hoofdzaak op *Grundfragen systematischer Theologie* (1967). In zijn *Systematische Theologie* bewijst Pannenberg zich als een voluit bijbels en christelijk theoloog, die vanuit het hart van het christelijk geloof schrijft, maar die blijft geloven dat datgene waar het christelijk geloof voor staat, alle mensen en heel de wereld aangaat en dat dit ook inzichtelijk gemaakt kan worden. Het feit dat hij de grote vragen van de theodicee niet rationeel en kloppend wil beantwoorden, pleit voor hem en zorgt ervoor dat hij zijn hand als apologet niet overspeelt.

5. *Tijdgebonden antropologie?*

Een ander thema dat de aandacht vraagt is de kwestie in hoeverre Pannenberg zich te afhankelijk maakt van een filosofische antropologie die haar wortels heeft in de moderniteit, terwijl de postmoderniteit wellicht een heel ander mensbeeld heeft. Wanneer we zien welke namen in het register van de *Anthropologie* het meeste voorkomen, zijn het de namen van Hegel en Kant. Pannenberg voert op zijn eigen manier een gesprek met hen. Vrijheid en mondigheid bij Kant worden als basis overgenomen, maar krijgen ook een christelijk correctief. Hetzelfde geldt voor het ontwikkelingsdenken van Hegel. In onderscheid van Hegel meent Pannenberg dat het proces van de geschiedenis niet via een eigen dialectiek uitmondt in het rijk Gods en dat de redding van de enkele mens niet ondergeschikt is aan de voltooiing van de geschiedenis. Op deze punten is de boodschap van het christelijk geloof anders gearticuleerd dan Hegel, zegt Pannenberg. Toch schetst hij een antropologie in deze kaders van vrijheid, mondigheid en ontwikkeling. In ieder geval veronderstelt het kernbegrip *Weltoffenheit* dat het behoort tot de menselijke grondervaring, dat het ergens naartoe gaat, dat er iets te verwachten en te hopen valt. Is dit nu typisch iets van de moderniteit, het Verlichtingsdenken? Of is de Verlichting zelf een vrucht van het christelijk geloof met een lineair geschiedenisbegrip? Het lineaire geschiedenisbegrip is volgens Pannenberg op de bodem van het geloof van Israël ontstaan. Of zit het ook alle eeuwen door in de genen van de mens verweven dat hij *Weltoffen* is en is het in antropologieën die op het Verlichtingsdenken steunen alleen maar gethematiseerd? Pannenberg zelf stelt deze vragen als alternatieven niet aan de orde, maar positioneert zijn *Anthropologie* binnen de kaders van de grote denkers van de Verlichting en wil binnen die kaders het gesprek voeren over het christelijk geloof. Zijn doel is het Verlichtingsdenken op eigen terrein te ontmoeten en daar de zaak van het christelijk geloof als een alleszins redelijk voorstel aan de orde te stellen. We hebben al eerder gesteld, dat we binnen deze kaders zijn werk zien als een indrukwekkende onderneming, een apologie van een man van de Verlichting voor mensen van de Verlichting.

Het is echter de vraag of deze kaders van de Verlichting, ook en juist wat betreft de antropologie, nog zo overtuigend aanwezig zijn in de hedendaagse westerse cultuur.¹⁴⁷ Overigens werd ook vóór de Verlichting al over de mens

¹⁴⁷ Op deze manier stellen we het heel voorzichtig. Anderen spreken van het failliet van de mens in het huidige levensgevoel. Zie bijvoorbeeld N.T. Bakker, R. Kouwijzer, A.L. van Nieuwpoort (e.a.), *De verdwijnende mens? Bijdragen over de bijbelse antropologie*. Baarn: Ten Have 2002. Vooral in de bijdrage van K. Doevendans wordt gesuggereerd dat de opvattingen van Max Scheler en anderen tezamen met het modernistische tijdvak zijn afgesloten en dat we nu te maken hebben met een postmodern levensgevoel, waarin de mens ongeveer failliet is (109-114). Voor mij is het de vraag of dit zo is. Veeleer wordt onze tijd gekenmerkt door modernisme en postmodernisme in één. De toekomst zal leren of het postmodernisme meer was dan een tegenbeweging, terwijl de hoofdstroom weinig veranderde, zoals dat bijvoorbeeld ook met de Romantiek ten opzichte van de Verlichting het geval is geweest, of dat we werkelijk een nieuw tijdperk zijn ingegaan. Bij mijzelf bemerk ik dat ik wellicht ook in deze Hegeliaans beïnvloed

nagedacht. Een naam die geheel ontbreekt in de *Anthropologie* van Pannenberg is die van Blaise Pascal. Zijn definitie van de mens luidt: 'Wat een hersenschim is de mens toch, wat een ongehoord iets, wat een monster, wat een chaos, wat een voorwerp van innerlijke tegenstrijdigheden, wat een wonder! Rechter over alle dingen, domme worm, heerser over de waarheid, riool van onzekerheid en dwaling, glorie en uitvaagsel van het heelal!'¹⁴⁸ Pascal leefde in dezelfde tijd als Descartes (1596-1650), die met zijn beroemde zin *ego cogito ergo sum* de basis legde voor het rationele denken van de Verlichting. Hij is echter de tegenpool van Descartes, omdat hij juist oog had voor het irrationele, dat wat niet in systeem te brengen is, ook juist wat betreft het wezen van de mens. Kenmerk van onze tijd, die wel als postmodern wordt aangemerkt, is diezelfde nadruk op het irrationele.¹⁴⁹ Ook het existentialisme van de vorige eeuw gaf al een heel ander mensbeeld te zien dan het optimistische mensbeeld van de negentiende eeuw. Pannenberg voert wel een aantal keren het gesprek met J.P. Sartre en meent hem dan op theoretische filosofische gronden te kunnen weerleggen, onder andere door hem weer uit te spelen tegen een andere grote existentialistische denker, Heidegger. Het is echter de vraag of daarmee het levensgevoel dat Sartre verwoordde ook afdoende is gepeild en bestreden, of dat hier toch eenvoudig de keuze tussen geloof en ongeloof in het geding is.¹⁵⁰ Een naam die geheel ontbreekt bij Pannenberg is die van Albert Camus, evenals Sartre een existentialistische denker, maar juist in zijn werk wordt de mens van de na-oorlogse tijd getekend, zoals die zichzelf ervaart. Omdat hij de geest van zijn tijd zo

ben, in die zin, dat ik denk dat de waardevolle inzichten uit een vorige periode c.q. het modernisme meegenomen worden in een volgende periode c.q. het postmodernisme, ook langs de weg van de problematisering of zelfs ontkenning en dat dus niet zo snel van iemand als Pannenberg kan gelden dat hij achterhaald is, omdat hij een thans aangevochten mensvisie tot uitgangspunt nam. Bovendien is er bij Pannenberg sprake van een hermeneutische cirkel: het mensbeeld van Scheler helpt hem om zijn eschatologische visie te ondersteunen, maar omgekeerd herkent hij ook in Scheler de eschatologische visie, die met het christelijk geloof Europa binnenkwam.

¹⁴⁸ B. Pascal, *Pensées*, nr. 438, in de uitgave van J. Chevalier, deel 34 van de 'Bibliothèque de la Pléiade'.

¹⁴⁹ C.H. Lindijer zet modern en postmodern op de volgende wijze naast elkaar: 'Modern is het om: de rede, het verstand en het logische hoog te achten; het leven, alles wat er gebeurt, de wereld systematisch te ordenen; veel te verwachten van technische en economische ontwikkeling; te geloven in vooruitgang, komende eenheid en harmonie; de menselijke mogelijkheden hoog in te schatten. Postmodern is het om: de grenzen te erkennen van ons kennen, begrijpen en kunnen; gevoel, fantasie en dromen hoog te waarderen; ideologieën en systemen te relativiseren of te verwerpen en economische en technische ontwikkelingen kritisch te volgen; kritisch te zijn ten aanzien van de mogelijkheden van de mens (tot vrijheid, autonomie en zelfwording); te aanvaarden dat wereld en leven chaotisch en mysterieus zijn en dat het menselijk bestaan fragmentarisch en onaf is; aandacht te geven aan verschillen, tegenstellingen en het andere.' C.H. Lindijer, *Op verkenning in het postmoderne landschap*. Zoetermeer: Boekencentrum 2003, 24-25.

¹⁵⁰ Als voorbeeld moge de discussie dienen, die Pannenberg met Sartre voert in zijn *Anthropologie*. Pannenberg 1983, 230-234. 'Sartre selbst sagt von der menschlichen Existenz, sie sei "von Natur aus unglückliches Bewußtsein, ohne mögliche Überwindung des unglücklichen Zustandes"' (233). Pannenberg zegt dat Sartre meende dat de grondvorm van de relatie tot de ander het conflict is en niet de symbiose, hetgeen door Pannenberg wordt weerlegd. Maar wat is hier zuivere filosofie en wat berust op geloofsvooronderstellingen?

voortreffelijk onder woorden had gebracht, werd hem de Nobelprijs toegekend. In een van zijn belangrijkste werken, *L'étranger*, komt een zekere Meursault voor.¹⁵¹ Deze Meursault staat voor 'de' mens, zoals Camus die zag. We volgen hier de interpretatie van Hans Achterhuis¹⁵², die het volgende over deze mens schrijft:

Meursault toont ons een beeld van de mens van onze tijd, van de 'vierde mens'.¹⁵³ Tegenwoordig moet de romantische mens, de laatste verschijningsvorm van 'de derde mens', plaatsmaken voor dit nieuwe menstype. Ondanks alle protesten en ondanks de aanvallen op deze 'vierde mens' moeten wij volhouden dat deze niet 'onmenselijk' is; hij is zelfs 'de mens' bij uitstek, zegt Camus ons. Critici die beweren dat 'als Meursault een mens is, het menselijk leven onmogelijk is', of die menen dat figuren van Sisyphus¹⁵⁴ en Meursault slechts "een imponerende gedachtenconstructie, maar geen realiteit zijn", moeten eens om zich heen kijken. De vierde mens, Sisyphus en Meursault, komt men elke dag tegen als men niet met oogkleppen op rondloopt. Hoe kunnen we nu deze 'mens' typeren? Allereerst valt op dat Meursault bescheiden en realistisch wil leven, zonder een beroep te doen op de traditionele religieuze en metafysische steunpunten die de maatschappij hem biedt. De behoefte om deze absolute steunpunten te zoeken is hem trouwens vreemd. Zonder al deze grote vragen is zijn menselijke leven hem genoeg. In plaats van te vluchten in een heimwee naar een ideaal rijk, kiest hij de aarde; in plaats van een absolute, eeuwige liefde, kiest hij een beperkte en eindige liefde. De grote vragen van leven en dood bestaan nauwelijks voor hem, het romantische zoeken naar een antwoord op de 'waar vandaan'-, 'waarom'- en 'waarheen'-vragen, is hem vreemd. Absolute schuldigheid wijst hij af, wel kent hij een menselijke, relatieve verantwoordelijkheid. Hij wil als mens leven door zich volledig te houden aan zijn humane beperktheid. Alles wat buiten de grenzen van de menselijke ervaring valt is voor hem irreëel: zo men wil kan men hier van positivisme, empirisme of relativisme spreken.¹⁵⁵

De vraag die overblijft is dus of een antropologie, zoals Pannenberg die biedt, in dit klimaat ook kans van overtuigen heeft. We zullen in het volgende hoofdstuk zien, dat Miskotte deze 'vierde mens' meer serieus neemt en zijn remedie hierop aan wil doen sluiten. In hoofdstuk 5 stellen we de vraag of deze benaderingen van Miskotte en Pannenberg elkaar uitsluiten of elkaar aan kunnen vullen in de missionaire context van de kerk vandaag.¹⁵⁶

¹⁵¹ A. Camus, *L'étranger*. Paris: Gallimard 1942. Nederlandse vertaling: *De vreemdeling*. Amsterdam: De Bezige Bij 1949.

¹⁵² H. Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*. Utrecht: Ambo 1969.

¹⁵³ De term 'de vierde mens' komen we ook bij K.H. Miskotte tegen. In het volgende hoofdstuk gaan we er dieper op in.

¹⁵⁴ A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard 1942. Nederlandse vertaling: *De myte van Sisyphus*. Amsterdam: De Bezige Bij 1975.

¹⁵⁵ Achterhuis 1969, 73-74.

¹⁵⁶ We laten nu de vraag liggen hoe het ontwerp van Pannenberg zich verhoudt tot het postmodernisme, omdat een deel van wat nu het postmoderne levensgevoel heet, ook al in het existentialisme van iemand als Camus te vinden was. De vraag komt nog iets anders te liggen wanneer we de filosofie van postmoderne denkers als Lyotard en Derrida erbij zouden betrekken. Zij blijven niet staan bij de existentialistische stelling dat het leven absurd is, maar nochtans

6. *Zelf gesponnen web?*

De laatste en diepst ingrijpende vraag is of het imponerende bouwwerk van Pannenberg uiteindelijk meer is dan een zelf gesponnen web. Heeft het oer- vertrouwen dat in de mens huist ook een grond buiten zichzelf, of is het een met de evolutie meegegeven kwestie van overlevingstactiek, waar uiteindelijk geen werkelijkheid buiten de mens mee correspondeert? Ik kom op deze formulering op grond van een stelling van C. Geertz.¹⁵⁷ 'De mens is een dier, dat in zelf gesponnen webben van betekenis hangt.' Het citaat wordt gegeven door B. Keizer in *Trouw* (23 juli 2005).¹⁵⁸ Keizer schreef een maand daarvoor in hetzelfde dagblad een artikel onder de titel: *Het christendom is een leeg nest waar de waarheid lang geleden uit is weggevlogen*. Dit artikel is een beschouwing over de laatste ontwikkelingen van de theoloog H.M. Kuitert. Het is interessant hem hier, in onze laatste vraag naar aanleiding van het werk van Pannenberg, erbij te betrekken. Kuitert is namelijk iemand die een tijd lang door het werk van Pannenberg geboeid is geweest. Hij schreef een enthousiaste en van congenialiteit getuigende inleiding voor de Nederlandse vertaling van Pannenberg's uitleg van het Apostolicum.¹⁵⁹ Ook Kuitert heeft een tijd lang geprobeerd het christelijk geloof een redelijk fundament te geven.¹⁶⁰ Hij is er echter uiteindelijk van teruggekomen. Het is hem niet gelukt, het is hem uit handen gevallen. In een interview zegt hij: 'Mij werd steeds duidelijker waar de schoen wringt: bij de verbeelding die tot feit verheven wordt dat je voor waar moet houden.'¹⁶¹ Toch wil Kuitert nog wel

zo menselijk mogelijk geleefd moet worden (H. Mulisch), maar zoeken naar nieuwe zingevingen voorbij de metafysica en de rationaliteit, door Lyotard 'Le Différend' genoemd, dat vertaald kan worden als: het andere, dat wat verschil maakt. Dat betekent ook dat er zo een openheid ontstaan is voor de werkelijkheid aan gene zijde van de heersende rationaliteit. De hierboven reeds geciteerde Adolfs zoekt de oplossing voor de afwezige God hier. 'De horizon van het religieuze schijnt zich weer te openen', Adolfs 1997, 140. Hier ook een bespreking van Lyotard en Derrida, evenals bij Lindijer. Pannenberg zoekt het christelijk geloof aannemelijk te maken in het kader van een groot verhaal, zoals dat in het Verlichtingsdenken past, terwijl theologen als Adolfs, Lindijer, Wiersinga en vele anderen juist God weer ter sprake willen brengen in de uitgespaarde ruimte, die de postmoderne filosofen lijken te bieden.

¹⁵⁷ C. Geertz is een toonaangevend Amerikaans antropoloog (geb. 1923), emeritus hoogleraar in Princeton.

¹⁵⁸ B. Keizer is filosoof en verpleeghuisarts in Amsterdam en heeft diverse publicaties op zijn naam staan in de beide vakgebieden.

¹⁵⁹ W. Pannenberg, *De geloofsbelijdenis. Een uitleg van de apostolische geloofsbelijdenis voor mensen van nu*. Met een inleiding van H.M. Kuitert. Baarn: Ten Have 1976, 7-16.

¹⁶⁰ Zie vooral H.M. Kuitert, *Wat heet geloven?* Baarn: Ten Have 1977. Hierin gaat het ook over Pannenberg en de antropologie als basis voor de theologie.

¹⁶¹ Interview in *Trouw*, 4 oktober 2002, onder de titel: 'Dertig jaar van schuiven tot omkiepen'. Dit naar aanleiding van het verschijnen van zijn boek: *Voor een tijd een plaats van God. Een karakteristiek van de mens*. Baarn: Ten Have 2002. In dit boek brengt hij opnieuw Pannenberg ter sprake: 'Iemand als Pannenberg, een scherpzinnig (en behoudend) theoloog, komt een heel eind. Hij aanvaardt de verbeeldende taal van de religieuze mythe, en durft van daaruit kritiek te leveren, niet op het christelijk dogma, maar op de idee dat de christelijke leer in de Bijbel zou moeten staan [...] Pannenberg blijft, met andere woorden, de christelijke leer wel verdedigen, tot en met de kerkelijke christologie en de leer van de drie-enigheid Gods, maar de waarheid ervan

vasthouden aan de betekenis van de Bijbel als boek dat ons in contact brengt met transcendente vragen. Het transcendente is dan vooral het appèl dat de ander, de behoeftige, op mij doet. Het christelijk geloof is er ter wille van de waarachtige humaniteit en tegelijk is daarin iets van een transcendente ervaring. Godsdienst is gevaarlijk, vooral vanwege haar absoluut stellen van waarheden, hetgeen altijd tot uitsluiting en onderdrukking leidt, maar:

Er is één vorm van religiositeit, die daaraan ontsnapt en kan ontsnappen, dat is de humaniteit in de zin van: zich aangesproken voelen door de behoeftige. Humaniteit is het uitbreken, het zich aandienen van transcendentie in de chaos, niet te manipuleren, niet te relativiseren, ijkpunt voor mens-zijn: elk zijn waarheid stoot hier op zijn grens.¹⁶²

Kuitert blijft het christelijk geloof belangrijk vinden als hoeder van deze humaniteit en maakt zich er daarom zorgen over dat de christelijke kerk uit Europa verdwijnt.¹⁶³ Zal deze zorg echter nog enig effect hebben wanneer de boodschap van het christelijk geloof intussen zo is gehumaniseerd? Keizer, atheïst, schreef hierover in zijn hierboven vermelde artikel over het christendom als een leeg nest:

Een vraag die ik niet kan beantwoorden is die naar de werking van Kuiterts betogen. Hij vindt het erg belangrijk, de enige resterende mogelijkheid zelfs, om gods-

wil hij niet meer vaststellen door te bewijzen dat ze in de Bijbel staat. Dat is winst, maar er hangt wel een prijskaartje aan, het metafysisch kader waarin Pannenberg de plausibiliteit van het christelijk geloof onderbrengt. We moeten wel (nog steeds) standen van zaken voor waar houden om voor een christelijke gelovige te mogen doorgaan' (93). Kuiterts eigen weg is nu, dat we de Bijbel precies zo moeten lezen als andere mythen, zoals bijvoorbeeld de Enuma Elisj. 'Een verhaal dat tot ons komt als verbeelding, dat we niet lezen om ons te laten informeren over standen van zaken maar als fantasie, zo'n verhaal noemen we literatuur. Dat lijkt mij de manier waarop ook de christenheid de Bijbel zou moeten lezen' (94). Terwijl Pannenberg dus langs de omweg van de antropologie en de historische wetenschap tot een zeer serieus nemen van wat de Bijbel vertelt wil komen en Kuitert dit aanvankelijk aansprak, omdat zo niet een geloven op gezag nodig was, maar een beroep op de rede werd gedaan, heeft hij hier nu afscheid van genomen, omdat het aldus door Pannenberg van plausibiliteit voorziene verhaal als boodschap zelf voor Kuitert niet meer geloofwaardig is. Elk metafysisch kader is nu voor Kuitert een zelf gesponnen web geworden. Dat is dan blijkbaar het kwetsbare van de positie van Pannenberg. Uiteindelijk veronderstelt heel zijn concept ook geloof als gave Gods, niet tot iets anders te herleiden, hetgeen overigens ook niet door Pannenberg wordt ontkend. In ieder geval is de diepste oorzaak van de andere weg, die Kuitert gegaan is in onderscheid met Pannenberg, niet iets van interne kritiek op zijn metafysisch kader, maar gewoon: er niet meer in kunnen geloven. In het interview van 4 oktober 2002 zegt hij het zo: 'Maar waarom zou een god jou verhoren en al die miljoenen niet? Zulk geloof is ten dode opgeschreven. De evolutie is één grote slachtpartij. Wat moet een verschijning van onze liefhebbende vader hierin? Ga je gang, maar ik doe er niet meer aan mee.' Het rationeel kloppende betoog van Pannenberg is bij Kuitert dus gestrand op een existentiële wereldervaring, gestempeld door het evolutionisme, die de realiteit van een God, die betrokken is op zijn schepping en zijn afzonderlijke schepselen niet langer kon meemaken. De laatste beslissingen komen blijkbaar voort uit een diepere bron dan de ratio, zelfs bij een theoloog die zijn leven lang gepleit heeft voor de redelijkheid van geloven.

¹⁶² Kuitert 2002, 173.

¹⁶³ Dat blijkt vooral in zijn publicatie: *Hetzelfde anders zien*. Baarn: Ten Have 2005.

dienst te redden door het tot een volledig in de mens besloten fenomeen terug te brengen, maar is hij daarmee een hoeder die voorzichtig met het laatste restje nog smeulende godsdienst omspringt? Of stampet hij dat juist uit en rest er slechts warme as?

Keizer vindt het laatste. De ontwikkeling van Kuitert, de reactie van Keizer op zijn laatste pogingen nog iets van Bijbel en christendom te redden, scherpert bij mij de vraag aan in hoeverre Pannenberg kan voorkomen dat van zijn groots opgezette gebouw toch gezegd wordt dat het een zelf gesponnen web is.

We hebben in zijn antropologie steeds gezien dat hij over geloven spreekt als anticipatie op een toekomst die nog uitstaat. Pas de eschatologie is de theodicee. In zoverre is zijn theologie heel bescheiden. Eenvoudig gezegd: het zal straks pas duidelijk worden of Keizer of Pannenberg gelijk had. Intussen is die anticipatie geen wensdroom, want Gods voorafgaande daden in de geschiedenis en met name de opstanding van Jezus geven alle aanleiding te verwachten dat er ook een opstanding aan het einde der tijden zal zijn, waarin ook recht gedaan zal worden aan allen die ten onrechte hebben geleden. De vraag is dan nu wel in hoeverre het Pannenberg lukt 'het echt gebeurde' van de opstanding van Jezus aannemelijk te maken. Zijn theologie lijkt in zekere zin op een omgekeerde piramide. Het hele grote bouwwerk van de aannemelijkheid van het christelijk geloof, inclusief de vraag of er een objectieve werkelijkheid beantwoordt aan de menselijke *Weltoffenheit*, rusten op de historische betrouwbaarheid van die ene gebeurtenis van de opstanding van Jezus. Als dat niet is gebeurd, zijn de verwachtingen op grond van voorgaande gebeurtenissen, die als daden van God werden geïnterpreteerd, niet vervuld en is er ook geen reden te denken dat ze in de toekomst alsnog vervuld zullen worden; dan is het christelijk geloof inderdaad een zelfgesponnen web. Hierom gaan we nu, aan het einde van de bespreking van Pannenberg's theologie, preciezer kijken naar zijn opvatting over Gods handelen in de geschiedenis en de plaats van de opstanding van Jezus daarin.

Openbaring – geschiedenis – geloof

Rond het thema 'God en de geschiedenis' heb ik gekozen voor de bespreking van een bijdrage van Pannenberg in een bundel opstellen van zijn hand onder de titel *Glaube und Wirklichkeit*, omdat in deze bijdrage expliciet duidelijk wordt dat Pannenberg niet een nieuw soort natuurlijke theologie wil, maar dat hij tegelijkertijd wel zoekt naar de relatie tussen openbaring en onze ervarbare werkelijkheid, zodat wat wij geloven ook inzichtelijk te maken is voor buitenstaanders.¹⁶⁴ Dit is een *drive* in de theologie van Pannenberg, die ook sterk met zijn eigen biografie te maken heeft. Hij groeide niet-kerkelijk op en kwam pas in zijn studententijd na de oorlog tot geloof, vooral door het

¹⁶⁴ W. Pannenberg, *Glaube und Wirklichkeit*. München: Chr. Kaiser Verlag 1975. We bepalen ons vooral bij het opstel onder de titel 'Wie wird Gott uns offenbar?', 71-92. Dit opstel verscheen voor het eerst in 1960 in *Radius Heft*, 4.

bestuderen van de geschiedenis van het ontstaan van het christelijk geloof. Het waren de feiten zelf die hem overtuigden.¹⁶⁵

De vraag die Pannenberg in genoemde bijdrage bespreekt is: Hoe openbaart God zich aan ons? Wie deze vraag stelt, zegt hij, geeft daarmee te kennen dat de werkelijkheid van God niet zomaar voor iedereen en altijd toegankelijk is. Het behoort wel bij de natuur van de mens dat hij de vraag stelt naar de verborgen grond van zijn bestaan en als zodanig ook naar God, maar God is niet zomaar te vinden. God is geheel anders dan alles wat wij kennen. Het oude Israël heeft dit geweten. 'Niemand kan God zien zonder te sterven' (Exodus 33:20). Ook onze moderne tijd weet er echter van. De verborgenheid van God is de laatste 100 jaar dieper doorleefd dan ooit tevoren. In ieder geval werd voor velen de overgeleverde godsgedachte van het metafysische wereldbeeld ongeloofwaardig. Daarom is de vraag voor ons des te meer prangend geworden hoe God zich dan wel openbaart.¹⁶⁶

Volgens de bijbelse overleveringen heeft God zich geopenbaard door daden in de geschiedenis. Hoe dan? Gebeurtenissen die in zijn naam werden aangekondigd vonden ook daadwerkelijk plaats. Israël is *Jahwe* als God gaan erkennen, omdat het overtuigd werd van zijn ingrijpen en zijn macht bij de vernietiging van de Egyptenaren, de tocht door de woestijn en de inname van het land Kanaän. Later voorzegden de profeten de ballingschap vanwege ongehoorzaamheid. Ook dat gebeurde en het bracht tot de erkenning dat ook hierin God zich openbaarde. In de ballingschap werd een nieuwe uittocht voorzegd. Toen deze kwam erkende Israël opnieuw dat de Here God was. Al deze daden deden steeds nieuwere en grotere daden verwachten, de heerlijkheid van God die aan alle volkeren openbaar zou worden, de eindtijd met het eindgericht en de opstanding der doden.¹⁶⁷

Samenvattend zegt Pannenberg dat drie dingen karakteristiek zijn voor wat Israël onder openbaring verstaat. In de eerste plaats vindt de openbaring van God plaats op indirecte wijze. Hij moet erkend en herkend worden, doordat men gaat ontdekken dat wat Hij gezegd heeft uitkomt. Zijn daden werpen indirect licht op Hem. In de tweede plaats wordt een gebeuren pas als openbaring van *Jahwe* erkend als helemaal duidelijk geworden is dat hierin het voorzegde is geschied. Vanuit het einde is er dus de overtuiging van het ware en de waarheid: 'Toen zag Israël, welk een machtige daad de Here tegen Egypte gedaan had; en het volk vreesde de Here en zij geloofden in de Here en in Mozes, zijn knecht' (Exodus 14:31). Pannenberg leest dit dus zo,

¹⁶⁵ Pannenberg werd als kind gedoopt in de Lutherse kerk, maar groeide verder niet kerkelijk op. Toen hij 16 jaar was, kreeg hij een intense religieuze ervaring, die hij later zijn 'lichtervaring' noemde. Om deze ervaring te kunnen duiden, begon hij de werken van grote filosofen en religieuze denkers te onderzoeken. Een leraar die in de Tweede Wereldoorlog behoorde tot de 'Bekennende Kirche' zette hem op het spoor van het christelijk geloof, hetgeen resulteerde in Pannenburgs intellectuele bekering, waarin hij concludeerde dat het christelijk geloof de beste voorhanden zijnde religieuze optie was. Zie uitgebreider: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* en *Encyclopedia of World Biography*, on Wolfhart Pannenberg.

¹⁶⁶ Pannenberg 1975, 71-73.

¹⁶⁷ Pannenberg 1975, 73-77.

dat Israël gelooft op grond van de beloften, die voor ieder geworden zijn tot verifieerbare feiten: de Egyptenaren zijn omgekomen in de Rode Zee en Israël is bevrijd. In de derde plaats vinden er steeds nieuwe bevestigingen plaats van het feit dat *Jahwe* God is, doordat steeds weer nieuwe daden van deze God zichtbaar worden, die in overeenstemming zijn met de vorige en tegelijk deze nog overstijgen. Zo ontstaat meer en meer een totaalvisie op Israëls geschiedenis als één aaneenschakeling van daden, waarin *Jahwe* dezelfde is en tegelijk zichzelf overtreft. Pas de apocalyptiek heeft een voltooide totaalvisie op de geschiedenis, waarbij als het einde van de geschiedenis het openbaar worden van de heerlijkheid des Heren voor aller oog wordt verwacht. Dan is er ook pas het definitieve bewijs dat de openbaring van *Jahwe* niet op illusie berustte, omdat dan de geschiedenis de voltooiing bereikt zal hebben waar alle voorafgaande gebeurtenissen naar verwezen. Het definitieve bewijs hadden de apocalyptici nog niet in handen, maar ze verwachtten het ten stelligste.¹⁶⁸

Het Nieuwe Testament getuigt ervan dat deze verwachting is vervuld. De voleinding, die de apocalyptiek verwachtte in de opstanding der doden, is namelijk in de ene mens Jezus in vervulling gegaan. Hierin hebben de getuigen van het Nieuwe Testament de voleinding der eeuwen aanschouwd en daarmee is voor hen waar geworden dat de hele voorafgaande geschiedenis de geschiedenis was van de daden van de God en Vader van deze Jezus. Daarom is Jezus Christus de definitieve openbaring van God en kennen we God niet anders dan door Jezus Christus. Zo komt Pannenberg weer uit bij Barth: God openbaart zich in Jezus Christus en wij kennen Hem op geen andere wijze.¹⁶⁹ Bij Barth is dit echter een niet verder gefundeerd uitgangspunt, terwijl Pannenberg stelt dat het inzichtelijk is voor ieder die de verwachtingen van het Oude Testament serieus wil nemen en tegelijk ook het historische feit van de opstanding van Jezus beaamt. In de opstanding van Jezus is in en aan deze ene mens het uiteindelijke heil gerealiseerd, dat allen mogen verwachten die van Jezus zijn. Zo zegt Paulus het ook in 1 Korinthe 15. Omdat in Jezus' opstanding het definitieve einde reeds is onthuld hebben we na Jezus geen nieuwe, andere openbaringen meer te wachten. De opwekking van Jezus is de ene en unieke openbaring van de godheid van de ene God. Wat wij nu nog verwachten is dat deze ene en unieke openbaring wereldwijd en alomvattend zal worden. Het is intussen niet zo dat wij al bevatten kunnen wat dit opstandingsleven is en zal zijn. Ook weten we niet precies aan te wijzen hoe alles wat er na Jezus' opstanding gebeurt tot aan de definitieve onthulling hiermee te maken heeft. Zo komt de verhevenheid en verborgenheid van de God van Israël juist ook in zijn openbaring in Jezus aan het licht en blijft ook voor de christen de toekomst nog open en vol van mogelijkheden.

¹⁶⁸ Pannenberg 1975, 78-79.

¹⁶⁹ 'Darum hat Karl Barth mit Recht immer wieder so leidenschaftlich betont, daß Gott allein in Jesus Christus offenbar ist.' Pannenberg 1975, 83.

Pannenberg wijdt in dit verband ook nog enkele mooie zinnen aan de triniteitleer. Wanneer God zich in Jezus definitief heeft geopenbaard is het wezen van God nooit los te denken van Jezus. 'Dat is de betekenis van de zin dat Jezus zelf God is, de zoon van God en één met de Vader.' Maar ook de Geest, die in de gemeente werkt en deze belijdenis haar op de lippen legt, hoort dan bij God zelf. Deze is de Geest der waarheid. Wie over 'God' meent te kunnen spreken afgezien van zijn zelfopenbaring in het gebeuren van Jezus, die zal de triniteitleer beschouwen als een wonderlijke toevoeging aan de Godsleer. Maar voor diegene, voor wie God overal zo verborgen is dat hij er zelfs aan twijfelt of het woord 'God' wel gepast is voor de zo verborgen grond van alle dingen, formuleert nu juist de triniteitleer pas het begrip van het ene goddelijke wezen.¹⁷⁰

Het universele en algemeen inzichtelijke

Reeds in het Oude Testament komt telkens naar voren dat de uiteindelijke openbaring van God bestemd is voor alle volken. Daarom voltrekt zich in het Nieuwe Testament de missionaire beweging. Paulus trekt niet met een bijzondere boodschap voor ingewijden de wereld in, maar vertelt dat God zijn zoon Jezus heeft opgewekt en dat deze de wereldrechter is, in wie God voor alle volken het heil gebracht heeft en het gericht voltrekken zal. Het Oude Testament legt er de nadruk op dat het niet gaat om bovennatuurlijke geheimzinnige dingen, maar dat de daden van God voor aller oog zullen geschieden en de taal van de feiten zelf dus zal spreken en overtuigen. De erkenning van de godheid van de God van Israël door de volkeren is het teken van zijn definitieve openbaring en is door de christelijke zending een wereldhistorisch feit geworden.

Het is belangrijk dat wij christenen blijven zeggen dat de daden voor zichzelf spreken.¹⁷¹ We moeten ons niet terug laten dringen in een getto van mensen die zeggen dat zij geloven, maar dat ze ook heel goed kunnen begrijpen dat anderen niet geloven, aangezien het een kwestie is van hoe je naar de dingen kijkt. Nee, het christelijk geloof is niet een kwestie van 'vrome duiding', maar de feiten zelf spreken. Wie met zijn verstand, zonder vooroordelen, wil overwegen wat er feitelijk is gebeurd, moet het bewijs van de godheid van de God van Israël daarin erkennen. Het gaat niet om beantwoording van de vraag of er, heel algemeen gesproken, een god bestaat. Het gaat erom of de in de Bijbel betuigde God van Israël in de geschiedenis waarbaar is geworden en dus bewezen heeft te bestaan. Belangrijk is hier op te merken dat Pannenberg dus niet begint bij een algemeen filosofisch godsbegrip, waarvan de God van Israël een verbijzondering zou zijn en waarvan dan bewezen zou moeten worden dat die bestaat. Hij juist gaat uit van de bijzondere God van Israël en zijn bijzondere daden in de geschiedenis, om van

¹⁷⁰ Pannenberg 1975, 83.

¹⁷¹ 'nur die Sprache der Tatsachen selbst', Pannenberg 1975, 84; 'als ob nicht die Tatsachen selbst Gottes Gottheit erwiesen, als ob es dazu erst einer frommen Deutung bedürfte' (85).

daaruit te zeggen dat deze daden voor aller oog zichtbaar zijn geworden en dat daarom iedereen in moet kunnen zien dat Hij de enige echte God is. Pannenberg blijft dus in die zin trouw aan Barth, dat hij uitgaat van de bijzondere openbaring. Anders dan bij Barth is deze bijzondere openbaring echter inzichtelijk voor wie het maar zien wil en is Christus culminatie van historische daden en tegelijk belofte voor de onthulling van de geschiedenis, die allen en ieder aan zal gaan, de voleinding van alle dingen en de opstanding der doden.

Wat is geloven?

Pannenberg verzet zich tegen twee opvattingen over geloven. De eerste behelst een blind geloven op gezag. Daarmee staat hij op de bodem van de Verlichting, die dit soort geloven afwees. We geloven niet omdat de kerk het leert of omdat het in de Bijbel staat. De kerk leert iets, omdat het in de Bijbel staat, maar het staat in de Bijbel, omdat het werkelijk gebeurd is. Geloven is daarom de feiten voor waar houden, die in de geschiedenis van cumulerende daden van God hebben plaatsgevonden. De hele geschiedenis van Gods daden in Israël werd bevestigd in zijn daad van de opwekking van Jezus. Voordat Jezus werd opgewekt geloofden mensen in Hem als in een profeet, wiens woorden over de toekomst men beaamde. Na Jezus' opstanding geloven mensen in Hem vanwege het feit dat God in en door Hem gehandeld heeft en zijn trouw heeft bewezen.

De tweede opvatting over geloven die Pannenberg verwerpt is de opvatting dat het in geloven zou gaan om een bijzondere ervaring. Er is wel sprake van geloofservaring, maar die komt op uit het voor waar houden van wat in Jezus is gebeurd. Wie dit voor waar houdt doet ook in de eigen tijd en in het eigen leven ervaringen op die hiermee in overeenstemming zijn. Geloven berust echter niet op bijzondere openbaringen en ervaringen. Het tijdperk van ontmoetingen met Jezus is na de Hemelvaart afgesloten. In het Piëtisme, zegt Pannenberg, wordt veel waarde gehecht aan de persoonlijke geloofsontmoeting van de enkeling met God of met Jezus. Maar wie zegt ons dat we ons daarin niet bedriegen? De enige onbedrieglijke grond vormen de heilsdaden van God in de geschiedenis, met als hoogtepunt de opwekking van Jezus. Geloven is dan ook geen sprong, geen waagstuk, geen kwestie van blind vertrouwen. Aan het vertrouwen gaat het kennen vooraf. Je zou kunnen zeggen dat Pannenberg hierin op de lijn zit van zondag 7 van de Heidelbergse Catechismus, waar geantwoord wordt op de vraag 'Wat is een waar geloof?': 'Een waar geloof is niet alleen een stellig weten of kennis, waardoor ik alles voor waarachtig houd, wat God ons in zijn Woord geopenbaard heeft, maar ook een vast vertrouwen [...]'¹⁷² In de tijd van de Heidelbergse Catechismus

¹⁷² *De Belijdenisgeschriften volgens artikel X van de Nederlandse Hervormde Kerk*, tweede herziene uitgave, 1966, 67. Pannenberg zelf zegt het zo: 'Das früher wohl beachtete Moment des Erkennens und Wissens im Glauben, als Grund des Vertrauens, wird in neuerer Zeit allzu leichtfertig preisgegeben.' Pannenberg 1975, 89.

werd deze kennis nog mede gevoed door het christelijk bewustzijn in de cultuur, de kerk, het vrij algemeen aanvaarde gezag van de Bijbel et cetera. Na de Verlichting is dit niet meer zo. Pannenberg meent nu echter deze kennis te kunnen funderen op de ‘taal van de feiten zelf’.

Is geloven dan niet bijna overbodig geworden, wanneer de feiten zelf zulk een duidelijke taal spreken? Nee, want je moet de feiten wel *willen* zien en je op grond daarvan aan God toevertrouwen.¹⁷³ Er zijn ook altijd andere feiten, gebeurtenissen, die de grote feiten van Gods daden lijken te logenstraffen. We zijn nog onderweg naar het *eschaton*. Tot die tijd is er aanvechting van binnenuit en van buitenaf.¹⁷⁴ Geloven is: de feiten van Gods handelen meer laten gelden dan andere dingen die worden waargenomen en vervolgens vertrouwen dat op grond van Gods handelen er toekomst is en vergeving en al die andere dingen waarvan het geloof leeft en die in de geschiedenis van Christus’ kruis en opstanding waar geworden zijn.

Pannenberg wil met deze accenten uiteraard niet zijn betoog over de betrouwbaarheid van de feiten weer onderuit halen. Wel wil hij zeggen dat er nog ruimte zit tussen het erkennen van de feiten uit het verleden enerzijds en jezelf op grond daarvan aan God durven toevertrouwen anderzijds.

De opstanding van Jezus

Het gaat dus om de taal van de feiten zelf, die moeten ons tot geloof brengen. Daarbij geldt dat de opstanding van Jezus uit de dood het meest beslissende feit is. In dit gebeuren blijkt dat de hele voorafgaande geschiedenis van daden

¹⁷³ C. Graafland geeft dan ook een aanvechtbare interpretatie van Pannenberg, wanneer hij schrijft: ‘Daarom is het beslist onjuist, wanneer Pannenberg meent dat vanuit de feiten God ontdekt wordt, zelfs buiten het geloof om.’ Ook is het niet terecht, wanneer Graafland meent dat in het geloofsbegrip van Pannenberg geen plaats meer is voor het ‘nochtans’ karakter van het geloof. Evenmin is het geloofsbegrip van Pannenberg puur rationeel in tegenstelling tot dat van de gereformeerde traditie met een ‘mystiek-bevindelijk’ karakter. Zie C. Graafland, Woord en Geest in het perspectief van Gods heilshandelen. Een piëtistische reactie op de huidige theologie II, *Theologia Reformata XII*, 2 (juni 1969), 61-76. Het gaat Pannenberg erom dat het geloof berust op feiten en dat het een eerste stap is deze feiten eerlijk onder ogen te willen zien. Wie de feiten eerlijk onder ogen ziet, aanschouwt dan niet historische gebeurtenissen waar geen heil in is. Integendeel; de daden van God getuigen van zijn macht en van zijn liefde, die wekken op tot vertrouwen. En dan is geloven compleet: kennis en vertrouwen, zoals de Heidelbergse Catechismus het al zegt. ‘Wer sich dem in Jesu Auferweckung offenbaren Gott nicht anvertrauen will, der wird sich auch die Erkenntnis der Gott offenbarenden Geschichte verdunkeln, selbst wenn er sie schon einmal besessen hat. Denn niemand könnte es aushalten, Gottes Gottheit und Liebe klar zu erkennen und ihm dennoch nicht zu vertrauen.’ Ook weet Pannenberg van het ‘nochtans’ van het geloof: ‘Das Vertrauen auf die verheißene Auferweckung zum Leben steht ja gewiß im Gegensatz zu dem, was wir Menschen an uns selbst erfahren (vergelijk Romeinen 4:19 en volgende), aber es wird doch nicht leichtfertig gewagt, auch nicht in blinder Autoritätsgläubigkeit gegenüber dem Zeugnis der Apostel, sondern auf Grund der bereits geschehenen Auferweckung Jesu.’ Pannenberg 1975, 90-91. Deze woorden zijn afkomstig uit een opstel, dat reeds in 1960 werd geschreven. Ook de ‘jonge’ Pannenberg is genuanceerder dan Graafland doet vermoeden.

¹⁷⁴ In een preek uit 1958 zegt hij dat het erom gaat het in de tussentijd tussen hemelvaart en wederkomst uit te houden onder de verborgenheid van God en Jezus tegen al het zichtbare in. Pannenberg 1973, 36.

van God in Israël een eenheid was en dat de verwachting die op grond van deze daden was ontstaan niet tevergeefs was. In de opstanding worden alle voorgaande daden bevestigd en ligt de belofte van de uiteindelijke voltooiing van al Gods werken in de opstanding van alle doden en het nieuwe leven in zijn rijk.

Het gevolg van deze gedachtegang is dat nu alle gewicht komt te hangen aan de feitelijkheid van de opstanding van Jezus. Wanneer deze opstanding zich bijvoorbeeld alleen in de gedachten van de discipelen heeft gevormd en hen heeft aangezet om in de geest van Jezus verder te gaan, dan valt daarmee de waarheid van het christelijk geloof. Pannenberg moet dus aan kunnen tonen dat we in de opstanding van Jezus met een historisch feit te maken hebben. Anders valt het hele fundament onder zijn theologie weg en valt voor hem ook het fundament onder de christelijke theologie sowieso weg. Het is spannend om te zien of en hoe het hem lukt de feitelijke historische gebeurtenis van de opstanding van Jezus aannemelijk te maken. We volgen hiertoe het betoog in zijn uitleg van de apostolische geloofsbelijdenis.¹⁷⁵ Eerst stelt hij de vraag aan de orde wat we bedoelen met opstanding uit de dood. Het gaat in ieder geval niet om een soort reanimatie. Voor een reanimatie zouden niet woorden als opstanding en opwekking gebruikt worden, maar bijvoorbeeld woorden als herleven of weer tot leven komen. De woorden opstanding en opwekking zijn *metaforen*, dat wil zeggen, het zijn woorden die ontleend zijn aan deze voor ons bekende werkelijkheid om iets te zeggen over een werkelijkheid die we nog niet kennen. We kennen nog niet de aard van het leven waarin Jezus is overgegaan, het is een andere werkelijkheid. Woorden als opstanding en opwekking geven echter aan dat het lijkt op een wakker worden na de slaap.¹⁷⁶

Het is geheel in de lijn van Pannenberg om ook hier in zijn argumentatie niet regelrecht te beginnen bij de Bijbel of de dogmatiek, maar bij iets algemeen inzichtelijks, in dit geval de structuur van de taal.¹⁷⁷ Vervolgens stapt hij echter snel over op de Bijbel en stelt dat Paulus in ieder geval nadrukkelijk heeft gezegd dat voor hem de opstanding uit de doden geen terugkeer in dit aardse leven betekent, maar een verandering in een nieuw leven, een nieuw lichaam: 'Ik bedoel dit, broeders: vlees en bloed kunnen het

¹⁷⁵ Pannenberg 1976, 105-121. Zie ook W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh: Mohn 1964 en W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 2 (1991), 385-405, waar overigens geen echt nieuwe gezichtspunten naar voren komen. In *Grundzüge* is hij uitgebreid in gesprek met Bultmann, hetgeen zijn eigen positie nog scherper doet uitkomen. In mijn betoog op deze plaats heb ik echter ervoor gekozen zijn uiteenzetting in het thetische geschrift over het Apostolicum te gebruiken. Zonder discussie met anderen wordt hier heel duidelijk wat hij zelf te zeggen heeft.

¹⁷⁶ Pannenberg 1976, 106-107.

¹⁷⁷ 'Reeds de structuur van de termen 'opgestaan' en 'opgewekt worden uit de doden' wijst in deze richting, want taalkundig gezien gaat het hier om een metafoor, om beeldspraak [...] Dit onbekende en in zijn eigenlijke werkelijkheid onvoorstelbare gebeuren dat als toekomst voor de doden wordt verwacht, wordt symbolisch voorgesteld, naar analogie van het alledaagse ontwaken uit de slaap' (106).

Koninkrijk Gods niet erven noch het vergankelijke de onvergankelijkheid' (1 Korinthe 15:50). Het gaat hier zowel om de opstanding van Jezus als om de opstanding van de gelovigen. In beide gevallen geldt dat opstanding geen reanimatie is. Het getuigenis van Paulus in deze is nog belangrijker dan dat van de evangelisten, want hij heeft zelf de Opgestane ontmoet op de weg naar Damascus (Handelingen 9) en blijkbaar niet in de gestalte van een gereïncarneerd lichaam. Hieruit volgt dat de opstanding van Jezus ook niet vergeleken kan worden met dodenopwekkingen door wonderdoeners in de antieke literatuur en evenmin met de opwekkingen die Jezus volgens de evangeliën heeft verricht. In al die gevallen gaat het namelijk wel om een terugkeer in het aardse leven.¹⁷⁸

Met zijn voorstellingswijze van de opstanding der doden staat Paulus in de traditie van het farizeese jodendom, dat op zijn beurt weer de voorstellingen van de apocalyptiek uit de laatste drie eeuwen voor Christus had overgenomen. De verwachting van een opstanding in het laatste der dagen is daar soms ook al gekoppeld aan het idee van een verandering, vooral de verandering van de opgestane gerechtvaardigden tot een grotere heerlijkheid dan de engelen of de sterren aan de hemel kunnen bezitten (bijvoorbeeld Daniël 12:1-3). Ook Jezus zelf stond in deze traditie blijkens zijn antwoord aan de Sadduceeën (Marcus 12:25).¹⁷⁹

Hedendaags verstaanskader

Toen de boodschap van de opwekking van Jezus ging klinken, was er binnen het jodendom een verstaanskader voor. Een dergelijk kader is ook vandaag, stelt Pannenberg verder, op de een of andere manier nodig om de specifieke boodschap van de opstanding van Jezus te laten landen. Alleen wanneer de algemene verwachting van een toekomstige opstanding van alle mensen, of minstens van de rechtvaardigen, ook in de samenhang met het hedendaagse menselijke werkelijkheidsbesef zinvol denkbaar blijft, kan men open blijven staan voor de mogelijkheid van een gebeuren als dat waarover de christelijke paasboodschap spreekt. Pannenberg meent dat het hedendaagse werkelijkheidsbesef zeker openingen biedt om de christelijke paasboodschap te kunnen aanvaarden. Wij denken vandaag sterk vanuit de eenheid van ziel en lichaam. De boodschap van een onsterfelijke ziel past niet zo goed bij dit zelfverstaan; de boodschap van een opstanding van de totale mens sluit beter aan. Alleen is dan juist wel weer belangrijk dat we er in metaforische zin over blijven spreken.¹⁸⁰ In metaforische zin betekent, zo interpreteer ik Pannenberg: wij weten niet precies wat wij zeggen. Ten einde er iets over te zeggen worden wij eerder geholpen door de taal van dromen en symbolen dan door exacte taal. Dit betekent echter geenszins dat aan wat in metaforische taal gezegd wordt, geen werkelijkheid zou beantwoorden. Opstanding

¹⁷⁸ Pannenberg 1976, 108-109.

¹⁷⁹ Pannenberg 1976, 110.

¹⁸⁰ Pannenberg 1976, 112.

als metafoor sluit aan bij menselijke fantasieën en verlangens, waarvan hij altijd hoopt dat het niet alleen maar fantasieën zullen blijken te zijn. Bij mens-zijn hoort het hopen op een vervulling van het bestaan aan de overzijde van de dood, waardoor alles in een zinvol verband komt te staan. In zijn antropologie zegt Pannenberg daar meer over, maar hier zien we opnieuw hoe zijn visie op de geschiedenis en zijn antropologie elkaar veronderstellen. De mens is van zichzelf uit gericht op een grenzenoverschrijdende toekomst. Het christelijk geloof leert ons naar de geschiedenis te kijken als een gebeuren waarin de opstanding van Jezus Christus centraal staat, die op haar beurt de belofte in zich draagt van een toekomst voor alle mensen, in ieder geval voor diegenen die deelgenomen hebben aan leven en werk van Jezus. Algemene antropologische inzichten en onbevooroordeeld historisch onderzoek kunnen elkaar de hand reiken en samen de plausibiliteit van het christelijk geloof ondersteunen. Dat is steeds de kern van het verhaal bij Pannenberg en dat komt ook hier in zijn bespreking van de opstanding weer naar voren. Het gaat er niet om dat wij op gezag een bovennatuurlijke waarheid geloven, namelijk dat Jezus is opgestaan en dat wij ook zelf op zullen staan. Het gaat erom dat we inzien dat wat de Bijbel vertelt over de opstanding van Jezus en in het verlengde daarvan over de opstanding van alle doden, zowel historisch aannemelijk is als antropologisch adequaat.

Welnu, zoals gezegd: bij ons hedendaagse zelfverstaan¹⁸¹ behoort eerder de metafoor van het ontwaken uit de slaap dan die van de onsterfelijke ziel. In de eerste plaats omdat we vandaag meer denken vanuit de eenheid van ziel en lichaam dan vroeger, in de tweede plaats omdat er zo nog niets gezegd wordt over de toestand die na het ontwaken aan zal breken. Bovendien beseffen wij vandaag ook meer dan voorheen dat daarover niets te zeggen valt. Vanuit dit menselijk zelfverstaan, waarin het ontwaken uit de slaap als een geschikte metafoor wordt gezien voor onze hoop als mens, wil Pannenberg nu het verhaal over de opwekking van Jezus benaderen. Natuurlijk is dit verhaal niet zonder meer waar, omdat het menselijke zelfverstaan er niet mee in strijd zou zijn, maar wel hoeft het dus zeker niet op voorhand verworpen te worden. Het verhaal van de opstanding van Jezus zal nooit met honderd procent zekerheid aanvaard kunnen worden op grond van antropologische en historische inzichten, maar het gaat erom dat we inzien dat het ook zeker niet op grond van die inzichten verworpen hoeft te worden. Vanuit die openheid kunnen we dan de getuigenissen van het Nieuwe Testament aangaande de opstanding van Jezus tegemoet treden, zonder dat het dan vervolgens ook op

¹⁸¹ Dat hedendaagse zelfverstaan is in dit betoog van Pannenberg wel een lastig punt. Hij bedoelt het hedendaagse zelfverstaan zoals hij dat in zijn antropologie heeft ontwikkeld, maar we hebben hierboven gezien dat dit nu minder algemeen gedeeld wordt dan Pannenberg in de jaren '60 en '70 van de vorige eeuw wilde hebben. We kunnen de aanpak van Pannenberg wel zien als een stimulans om steeds opnieuw op zoek te zijn naar een vertaling van de boodschap van de opstanding in nieuwe kaders van zelfverstaan. Echt lastig wordt het dan wanneer het belang van de eenheid van de menselijke persoon als geest, ziel en lichaam niet meer van doorslaggevende betekenis wordt geacht.

voorhand vast hoeft te staan dat wij vandaag nog dezelfde metaforen moeten gebruiken om hun ervaringen te beamen. 'Anders gezegd: men moet onderzoeken of precies deze beeldspraak wel de meest aangepaste expressie is van die werkelijkheid waarop hun ervaringen steunen.'¹⁸² Pannenberg gaat hier wel heel ver; hij heeft zo-even nog gezegd dat de metafoor van het opstaan goed past bij de huidige antropologische inzichten, nu lijkt hij dit al weer in de waagschaal te stellen. Hij doet dit naar mijn mening echter niet om te relativiseren, maar juist om een heel brede armslag te houden, met het doel de feitelijheid van de opstanding vast te houden te midden van alle wisselende interpretaties en metaforen. Zijn pleidooi is eigenlijk één groot appèl: laat er de principiële openheid blijven om te zien dat er achter de verhalen over de opwekking van Jezus iets van een feitelijk gebeuren schuilgaat dat we nooit helemaal zullen kunnen benoemen, maar dat daarom nog wel feitelijk is en een belofte inhoudt voor de toekomst.¹⁸³

Pannenberg wijst de gedachte af dat we op een andere wijze toegang zouden hebben tot de werkelijkheid van de opgestane Heer dan via de getuigenissen van de eerste christenheid. Na Hemelvaart is een periode afgesloten; er is geen toegang tot de levende Heer dan via de getuigenissen van de apostelen. Hoe kan men zich nu echter een oordeel vormen over de betrouwbaarheid van de berichten van deze apostelen aangaande de opstanding van Jezus? Pannenberg zegt: daar is geen andere weg dan die via het historisch onderzoek en wat historisch onderzoek kan vaststellen.¹⁸⁴ Het historisch onderzoek is echter nooit absoluut neutraal, waarde vrij. Wat voor een beeld van de werkelijkheid heeft de historicus? Is hij bijvoorbeeld bevooroordeeld door een natuurwetenschappelijk wereldbeeld, waarin geen plaats is voor iets als opwekking uit de dood? Dan zal hij in zijn historisch onderzoek hier ook niet bij uitkomen. Echter:

Indien het idee van een eind van alle dingen en van een opwekking van de doden in algemene zin als een zinvolle mogelijkheid te aanvaarden is, dan kan de historicus deze mogelijkheid in zijn werkelijkheidsbewustzijn opnemen, zoals hij dat ook doet met natuurkundige, biologische, met sociologische en psychologische feiten. En waarom zou hij het dan niet voor mogelijk kunnen houden dat deze werkelijkheid van het einde der tijden zich nu al demonstreren kan, ook al kunnen wij er slechts, terwijl zij wezenlijk mysterieus blijft, in beelden over spreken? Wie kan beweren dat alleen datgene mogelijk is wat van tevoren naar zijn aard volledig doorschouwd kan worden? Schuilen er in onze alledaagse werkelijkheid niet al veel meer verdiepingen dan een al te eenduidige opvatting van onze werkelijkheid wil erkennen?¹⁸⁵

¹⁸² Pannenberg 1976, 114.

¹⁸³ Deze hele gedachtegang is wel voorzichtiger en genuanceerder dan we op grond van het in 1960 gepubliceerde opstel 'Wie wird uns Gott offenbar?' zouden vermoeden. Zie noot 164.

¹⁸⁴ Pannenberg 1976, 115-116.

¹⁸⁵ Pannenberg 1976, 117.

En wat betreft de natuurwetenschappen, het is 'zeer wel denkbaar dat wij met handhaving van de bekende natuurwetten toch worden geconfronteerd met een bepaald geval dat tot nu toe onbekende factoren in het geding brengt.'¹⁸⁶

Van de historicus mag dus openheid voor het uitzonderlijke gevraagd worden. Anderzijds moet hij wel kritisch blijven, ook als het gaat om de berichten aangaande de opstanding van Jezus. Hij moet zich afvragen waar de berichten legendarische trekken dragen en ook of er sprake zou kunnen zijn van hallucinaties, in de strikt psychiatrische zin van het woord. Volgens Pannenberg zijn er echter wel legendarische elementen in de verhalen, maar is het niet aantoonbaar dat het geheel een product is van legendevorming. Ook zijn alle pogingen om de verschijningen te beschrijven als hallucinaties tot nu toe mislukt. Dan blijft natuurlijk nog de mogelijkheid dat de historicus zich van een oordeel over wat er gebeurd is onthoudt, maar dan heeft hij juist ook als historicus wel een probleem; dan kan hij immers niet het historische feit van het ontstaan van het christendom verklaren. Juist het zuivere historische onderzoek kan zich dus niet zo gemakkelijk afmaken van de vraag welke gebeurtenissen nu precies ten grondslag liggen aan de opstanding-verhalen, want dan verwaarloost hij zijn taak, namelijk de historische wortels van het christendom te onderzoeken. De conclusie van Pannenberg is dat na alle kritisch onderzoek het nog steeds heel goed aanvaardbaar is de Paas-verhalen in het Nieuwe Testament te lezen als beschrijving van de reële opwekking van Jezus in door de traditie gevormde termen van eschatologische hoop. Tegelijk voegt hij er aan toe: 'Men zou echter te ver gaan als men zegt dat een dergelijke beoordeling een dwingend karakter zou hebben. De zaak is namelijk niet in die zin bepaald of bepaalbaar dat er geen discussie meer mogelijk zou zijn.'¹⁸⁷ De christenheid zal er mede daarom rekening mee moeten houden dat haar meest elementaire geloofsuitspraak steeds omstreken blijft in deze wereld. Tegelijk geldt: ze is nooit weerlegd en ook ontbreekt haar de fundering niet. 'Want ook in het perspectief van de hedendaagse werkelijkheidservaring kan, althans na een onbevooroordeeld kritisch onderzoek, het historisch aspect van de bewering dat Jezus is opgestaan alleszins aannemelijk blijven.'¹⁸⁸

Samenvatting en laatste vragen

Samenvattend: we hebben gezien hoe Pannenberg het antropocentrisme van de nieuwe tijd heeft aangewezen als oorzaak, waardoor God in brede lagen van de huidige samenleving als afwezig wordt ervaren. Zijn theologie is een poging enerzijds dit antropocentrisme recht te doen. Hij wil niet terug naar de tijd voor de Verlichting, toen God vanzelfsprekend de hoeksteen van de wereldervaring vormde en mensen geloofden op gezag van de kerk of de Bijbel. Anderzijds wil hij juist duidelijk maken dat wie de antropologie

¹⁸⁶ Pannenberg 1976, 118.

¹⁸⁷ Pannenberg 1976, 121.

¹⁸⁸ Pannenberg 1976, 121.

werkelijk serieus neemt, minstens bij de mogelijkheid van de God van de Bijbel uitkomt, in ieder geval bij de aannemelijkheid van een goddelijke oergrond van het bestaan. Wanneer het gaat om een nadere duiding van deze goddelijke oergrond blijkt de God van de Bijbel het best te passen bij de structuur van het mens-zijn. Deze structuur wordt namelijk gekenmerkt door *Weltoffenheit*. De mens is altijd onderweg naar morgen, in de verwachting dat het zin heeft, dat er een voltooiing zal zijn, ooit, ergens, die aan zijn ondernemingen betekenis geeft. Welnu, de bijbelse God is de God van de geschiedenis, die zich openbaarde in gebeurtenissen, die het vaak ellendige heden openbrak in de richting van de toekomst. Dat deed Hij niet af en toe; er is consistentie in zijn daden, waardoor zich in de tijd na de ballingschap de hoop ontwikkelde dat Hij uiteindelijk zichzelf zou openbaren in de allesovertreffende daad van de opstanding der doden. Het Nieuwe Testament vertelt ons dat deze hoop geen hersenschim is geweest, maar haar voorlopige vervulling heeft gevonden in de ervaring van Jezus' leerlingen, dat Jezus werd opgewekt uit de dood. In dit gebeuren brak de toekomst op beslissende en tegelijk alle bekende kaders doorkruisende wijze door. Voor de waarheid en de betrouwbaarheid van het christelijk geloof hangt alles af van de feitelijkheid van Gods daden in de geschiedenis, waarbij de opwekking van Jezus cruciaal is, want van hieruit valt er ook licht over de voorafgaande daden als toe te schrijven aan deze God en valt er licht vooruit naar de voleinding van alle dingen. Wanneer Christus is opgewekt is er ook alle reden te hopen op een opwekking van alle doden. Het geloof berust op historische feiten. Andere vormen van geloven zullen nooit opgewassen zijn tegen de tegenwerping dat het om bijgeloof zou gaan. Het antwoord van Pannenberg op de afwezigheid van God is dus dat de getuigen zwijgen over de dingen die geschied zijn en geschieden zullen, dat ze zich hebben terug laten duwen in het getto van religieus subjectivisme. Ze moeten daarentegen niet bang zijn voor het antropocentrisme van de nieuwe tijd, maar juist laten zien dat het bijbelse getuigenis van Gods daden het meest adequate verhaal is voor mensen om hun leven op te bouwen en ook, dat de historische aannemelijkheid van dit verhaal op zijn minst goed te verdedigen valt.

‘Op zijn minst goed te verdedigen.’ Dat hebben we hierboven gezien. Temidden van allerlei existentialiserende opvattingen over de opstanding van Jezus en zeer sceptische opvattingen over de historiciteit¹⁸⁹ houdt Pannenberg een dapper verhaal, waarin hij enerzijds recht doet aan de sceptici, rekening houdt met het moderne zelfverstaan van de mens en aan de andere kant ook

¹⁸⁹ Zie bijvoorbeeld *Waarlijk opgestaan! Een discussie over de opstanding van Jezus Christus*. Met bijdragen van F.O. van Gennep en anderen. Baarn: Ten Have 1989. Het is overigens merkwaardig dat het zo zorgvuldig opgebouwde betoog van Pannenberg hier nergens een rol speelt. Was dit wel gebeurd, dan had de discussie rond de toen omstreden opvattingen van F.O. van Gennep aan waarde gewonnen. Zie voor de verschillende manieren waarop Pannenberg wel in Nederland betrokken is bij het gesprek over de opstanding: H. Jansen, *Door Simon gezien. Anderhalve eeuw theologisch debat in het Nederlandse protestantisme over de opstanding van Christus*. Zoetermeer: Boekencentrum 2002.

langs die weg de historiciteit van de opstanding als een reële optie laat gelden. Toch moeten we tegelijk wel zeggen dat die *Sprache der Tatsachen selbst*, waar Pannenberg van tijd tot tijd zo hoog van opgeeft, nog niet helemaal meevalt voor empirisch ingestelde geesten. Pannenberg stelt dit zelf ook. Wanneer we dus terugkeren naar de vraag die we hierboven aan de orde stelden, over de mogelijkheid dat ons geloof niet meer is dan een zelfgesponnen web van zingeving, dan is de historiciteit van de opstanding niet sterk genoeg bewezen om twijfel aangaande het zelf gesponnen web uit te bannen. In feite wordt, wat betreft de verificatie, de zaak uiteindelijk doorgeschoven naar de toekomst. Wanneer de eschatologische onthulling van wat met Pasen gebeurde niet zal plaatsvinden is alles een zelf gesponnen web geweest. Er is echter vooralsnog geen reden hiervan uit te gaan. Integendeel, er zijn veel redenen om er vanuit te gaan dat die toekomst aan zal breken. Uiteindelijk gaat het dan echter toch weer hierom, dat het vertrouwen het kennen krachtig komt ondersteunen. De rigoureuze omkering van kennen en vertrouwen wordt uiteindelijk in het concept van Pannenberg niet helemaal volgehouden.

Dat dringt tot de laatste vraag: is in de kenleer van de gelovige geen ruimte voor een beroep op de Geest? Pannenberg wijst dit af; hij zegt dat er geen andere toegang tot de waarheid aangaande het christelijk geloof is dan via de getuigenissen van de eerste christenen en de toetsing van hun historische betrouwbaarheid. Na Hemelvaart, voegt hij er dan aan toe, is een periode afgesloten. Er zijn geen nieuwe openbaringen meer te verwachten. Er is geen toegang tot de levende Heer dan via de getuigenissen van de apostelen. Op dit punt heeft de reformatische theologie echter altijd met twee woorden gesproken: Woord en Geest. En betekent het beroep op de Geest dan meteen een vervallen in subjectivisme? Blijvend in de lijn van Pannenberg zou ook aangetoond kunnen worden dat de Geest is uitgestort en dat daardoor miljoenen mensen tot op heden een authentieke Christuservaring hebben gehad en dat deze Christuservaring hun leven heeft veranderd. Bij de feiten waarvan de Schrift getuigt voegen zich dan nieuwe feiten die voortkomen uit de reële tegenwoordigheid van Christus door de Geest in het heden. Zonder de realiteit van de feiten waarvan de Schrift getuigt zijn deze niet in het rechte licht te duiden. De feiten waarvan de Schrift getuigt kunnen er echter wel door versterkt worden in hun geloofwaardigheid. Heel concreet gezegd: er zullen meer mensen overtuigd worden van de waarheid van het christelijk geloof door datgene wat ze er in het heden van zien in het leven van door de Geest veranderde mensen dan door voldoende zekerheid aangaande de historiciteit van de opstanding. Hier opent zich nog een heel nieuw terrein voor onderzoek. Voorlopig meen ik echter dat het wel eens zo zou kunnen zijn dat het concept van Pannenberg geholpen is met een Johannesische pneumatologie. In de Geest komt Christus zelf opnieuw tot de zijnen en ook dat is een beweging die doorgaat. Ook dat zijn *Tatsachen selbst*. Deze zijn godsdienstpsychologisch niet afdoende verifieerbaar als Christusontmoeting, maar wel verifieerbaar in die zin dat de concrete vruchten van de

Geest, zoals Galaten 5 daarover spreekt, empirisch getoetst kunnen worden als vruchten die sprekend lijken op de werken van de Messias, de volgens christenen Opgewekte, die leeft en in hen werkt. Ik kom hier in het laatste hoofdstuk van dit boek op terug. We gaan nu eerst luisteren naar twee andere gesprekspartners.

3 Kornelis Heiko Miskotte. Afwezigheid Gods als tegenpool van presentie

*'Er ligt een druk op de wereld, nog afgezien van ieders persoonlijke eenzaamheid. Het is alsof de wereld objectief, van Gods wezen is afgesneden.'*¹⁹⁰

De theoloog K.H. Miskotte had een fijn afgestemde antenne voor de afwezigheid Gods in de cultuur waarin hij leefde. Uit zijn vroegste werk blijkt reeds dat hij een mystieke geest had. Daar bedoel ik mee dat hij van zijn jeugd af aan intens gericht was op de mogelijkheid om de aanwezigheid van God daadwerkelijk te ervaren. We zullen zo dadelijk zien dat hij dwars daar doorheen de overtuiging kreeg dat hij dit verlangen moest kruisigen. We zullen echter ook zien dat zijn beschrijving van de kruisiging van dit verlangen in mystieke taal is gegoten.¹⁹¹

¹⁹⁰ Nog lang voordat het thema van de afwezigheid van God in zijn theologie een grote rol gaat spelen, vinden we deze aantekening van Miskotte in zijn dagboek bij 28 januari 1923. Zie dr. K.H. Miskotte, *Verzameld Werk 4*. Kampen: Kok 1985, 241.

¹⁹¹ W. Hensen schaaft Miskotte dan ook onder de mystici in zijn boek: *Uit de diepten. Mystiek in het protestantisme*. Baarn: Ten Have 1999. Op pagina 87 schrijft hij: 'In de kern van zijn wezen bleef altijd het verlangen naar gemeenzaamheid met God en bloeide altijd weer de overgave open'. T. Brienens bespreekt Miskotte in een boek over 'bevinding', hetgeen met enige reserve (zie noot 193) het meer protestantse woord voor mystiek genoemd kan worden. Overigens is aanvechtbaar wat hij daar schrijft als uitleg van de combinatie 'kennis en bevinding' bij Miskotte: 'Voor de schrijver is bevinding dan ook een zaak van de denkende geest; zij wordt uit kennis geboren.' Miskotte zegt er zelf van: 'Zo moet hier de bevinding gedacht worden als door de geloofskennis gequalificeerd, zonder in de eigen belevingswijze te worden verstoord', K.H. Miskotte, *Kennis en bevinding*. Haarlem: Holland 1969, V. Kennis is bij Miskotte niet iets van de denkende geest, maar in de bijzondere openbaring ons geschonken kennis aangaande de ene bijzondere God van Israël, die tegelijk heel praktisch van aard is. Zie hiervoor bijvoorbeeld de behandeling van het woord 'leer' in K.H. Miskotte, *Bijbels ABC*. Amsterdam: Ten Have 1966, 19-33. In tegenstelling tot Brienens zou ik als volgt willen formuleren: 'voor de schrijver is bevinding iets dat ontspruit aan de levende omgang met de God van Israël, zoals die zich in zijn unieke Naam heeft geopenbaard. De kennis van die Naam is in alle rechte bevinding voorondersteld.' Brienens komt ook tot een ongelukkige formulering aangaande de bevinding bij Miskotte, wanneer hij schrijft: 'Zo verethiseert, verhumaniseert of verhorizontaliseert Miskotte de bevinding [...]'. Uit het verband valt niet op te maken dat Brienens deze omschrijvingen zo negatief bedoelt, maar dan zijn het op zijn minst onzorgvuldig gekozen woorden, die een negatief oordeel suggereren. Zie: T. Brienens, *Bevinding. Aard en functie van de geloofsbeleving*. Kampen: Kok 1978, 49-50. De vraag naar de mystiek bij Miskotte komt ook uitvoerig aan de orde in J.J. Beumer: *Intimiteit & solidariteit. Over het evenwicht tussen dogmatiek, mystiek en ethiek*. Baarn: Ten Have 1993, 241-261. Beumer ziet een verschuiving tussen *Van verborgen omgang* en het latere werk van Miskotte: '*Van verborgen omgang* is mystiek van aard, betreft niet onmiddellijk de hele cultuur en samenleving erbij, maar durft te verwijlen bij de vaak getergde ziel met haar ups en downs en haar omgang met God. Later situeert hij de verborgen omgang geheel in het maatschappelijke en culturele krachtenveld' (258). Hieronder zal ik betogen dat deze tegenstelling minder groot is dan Beumer suggereert.



Wanneer we dit gegeven combineren met zijn enorme betrokkenheid bij alle filosofische en kunstzinnige uitingen van zijn tijd, kan meteen duidelijk zijn dat hij de afwezigheid van God in deze culturele uitingen niet alleen als toeschouwer heeft waargenomen, maar er existentieel aan leed.

In dit hoofdstuk willen we eerst iets laten zien van de ervaringen van Gods tegenwoordigheid en afwezigheid zoals die naar zijn eigen getuigenis door Miskotte gekend werden. Vervolgens gaan we na hoe door hem in een aantal preken en overdenkingen gesproken wordt over de ervaring van Gods afwezigheid zoals die door hem werd opgemerkt bij zijn hoorders en tijdgenoten. We zien hoe hij deze typeert en welke remedie hij zoekt.

Toen hij 30 jaar was schreef Miskotte in 1924 en 1925 in het gemeentebladje van zijn eerste gemeente Cortgene een reeks beschouwingen onder de titel *Van verborgen omgang*.¹⁹² In totaal acht afleveringen, waarvan de titels al veelzeggend zijn: 1) Een getuigenis 2) De vervreemding 3) De verborgenheid 4) Het gebed 5) De versterving 6) De verrukking 7) De verlating en 8) De stilte. Wie thuis is in de mystieke literatuur van zowel de middeleeuwen als van de zogeheten Nadere Reformatie proeft reeds in de verwoording verwantschap tussen Miskotte en deze stromingen.¹⁹³ Toch gaat

¹⁹² Deze zijn op verschillende plaatsen te vinden. In: K.H. Miskotte, *...als een die dient. Volledige uitgave van het 'Gemeentebladje Cortgene'*. Baarn: Ten Have 1976. Ook in: *In de gecroonde allemansgading. Keur uit het verspreide werk van prof.dr. K.H. Miskotte*. Nijkerk: Callenbach 1946. We citeren uit *In de gecroonde allemansgading*.

¹⁹³ Miskotte volgt in deze opsomming van de verschillende gestalten van de verborgen omgang een eigen weg. Opvallend is dat de eenwording van de ziel met God, die kenmerkend is voor mystieke literatuur, ontbreekt. Maar thema's als het gebed, de stilte, de verrukking en de verlating keren in alle mystieke literatuur terug. Vooral de opeenvolging van verrukking en verlating is klassiek. Zie hiervoor J. van Ruusbroec (1293-1381), *De verhevenheid van de geestelijke bruiloft of de innige ontmoeting met Christus*. Oorspronkelijke tekst met juxta-hertaling in modern Nederlands door dr. Lod. Moereels. S.J. Tielt-Amsterdam: Lannoo 1977: 'Uit deze zielestorm en ongedurigheid van minne worden sommige mensen bijwijlen boven hun zinnen getrokken in hun geest... Dit heet 'raptus' (verrukking), wat zoveel gezegd is als 'geroofd' of 'opgenomen'. Daarna volgt de verlating.' Bij Ruusbroec is dit een soort natuurwetmatigheid: 'Als de zon na haar hoogtepunt terug naar beneden begint te dalen, komt zij in het teken van de Maagd, omdat dit jaargetijde onvruchtbaar wordt gelijk een maagd [...] Hetzelfde geschiedt met de glorieuze zon Christus: wanneer Hij in 's mensen hart ten top gestegen is [...] en later op 't jaar weer begint te dalen en het inschijnen van zijn stralen te matigen en af te dekken, ja de mens aan zichzelf over te laten, dan beginnen de gloed en de ongedurigheid van de minne te verminderen [...] Dan gaat de mens inderdaad uit en bevindt zich arm, ellendig, verlaten (186-199).' Ruusbroec werd al door Miskotte gelezen op zeer jeugdige leeftijd. Zijn naam komt in de dagboeken 1917-1930 tien keer voor. En steeds wordt genoemd: *Het sieraad der geestelijke bruiloft*. Zie: Miskotte 1985 (*Verzameld werk* 4). In de literatuur van de Nadere Reformatie is ook steeds die overgang van verrukking naar verlating te vinden, maar daar wordt de nadruk gelegd op zonde, beproeving en aanvechting, die de verlating veroorzaken. De woorden uit de mystieke traditie worden nog wel gebruikt, maar men is hier toch in een ander klimaat terecht gekomen, het klimaat van zonde en genade. Zie bijvoorbeeld K. Bras, *Zoeken, nooit verzadigd zijn. Gedachten over de mystieke weg*. Kampen: Kok 1998, 78-79. Hij laat dit zien vanuit T.G. à Brakel, *De trappen des geestelijken levens*, Amsterdam: Gijsbert de Groot 1670. Zie ook G. Voetius, *Geestelijke verlatingen*. Utrecht: Lambert Roeck 1646. Motieven uit de voor-reformatische mystieke traditie en uit de Nadere Reformatie treffen we beide aan in de beschrijving van

het hier om een geheel eigen verwerking van deze tradities, een verwerking die ook zeker door H.F. Kohlbrugge is beïnvloed, zoals we nog zullen aantonen.

Miskotte begint zijn verhandeling over de verborgen omgang met een getuigenis. Hij zegt dat hij de tijd niet weet dat hij God niet zocht. Een diep verlangen God te mogen vinden heeft hem altijd, zo vroeg hij zich kan herinneren, vervuld: 'neen nooit heeft mijn jonkheid zich bewogen buiten die ééne, ontzagelijke gedachte, de gedachte der eeuwen en der edelen, de gedachte der armen van geest en der verslagenen van hart: O, God, die mij laat vragen, láát mij U vinden!' Hij vond ook antwoord en er verscheen een lijn in zijn leven. En toch 'God te hebben, inwendig, dichterbij mij dan mijn hart, zie, dát vond ik niet. En dat was juist mijn droom: de eeuwigheid te voelen in elk moment van den tijd.'¹⁹⁴ Maar zo mocht het niet. God wilde het niet. 'Mijn gekwelde hart vond God niet en ik mocht van Zijne heerlijkheid niet zingen. Dit heeft mij in de vertwijfeling gebracht, in het volstreekte ontberen en er was een tijd, dat 'k niets meer voelde en niets meer wist dan het kloppen en hameren van het opstandig verlangen.' Dan komt de wending, die de geheel eigen kleur heeft gegeven aan de mystiek van Miskotte en die, zoals we nog zullen zien, ook in zijn latere theologie diepe sporen heeft getrokken: de zaak wordt van Godswege omgekeerd. Niet het religieuze zoeken en verlangen van onderop wordt het principe van de kennis van God, maar zijn bijzondere openbaring, die wel de mens diep van binnen raakt, maar die elke antropologische categorie overstijgt. Hier geschiedt in de ervaring datgene wat later de kern zal vormen van Miskottes openbarings- en kenleer: de bijzondere God, zo anders dan de goden, openbaart zich in een gebeuren van de andere kant. Niet in het verlengde van iets van de mens, contingent als een volkomen verrassing:

En toen, zo plotseling als de bliksem in een zwoelen nacht voor den slapeloze verborgen velden open en bloot legt - heeft het als een groot licht in mij gestaan, en het zal mij nimmermeer verlaten: je hebt je vróómheid nog niet geofferd, *jij* wilt de verborgen omgang beginnen, in *jóuw* bewustzijn moet de oplossing zijn en in *jóuw* ziel de vrede en de genieting - en in dien eigen oogenblik is er in mij iets gebroken en de verborgen Omgang begon? - neen, natuurlijk niet - maar het weten dan van dat Allerbeste? neen, dat juist niet - maar dit is er gebeurd, dat God mij tot in de diepten van mijn hart heeft geprent Zijn wonder: de Omgang *is*, Ik heb u liefgehad met een eeuwige liefde, wéét nu, eens vooral, dat je 't niet hoeft te weten, voel nu, eens en voorgoed, dat je 't niet hoeft te voelen en dat Het er tòch is, de goddelijke Tegenwoordigheid en dat Zijn trouw en Zijn erbarmen zo eeuwig is als Zijn Wezen. En hierin is de vrede, die alle verstand te boven gaat. Het regent zegen in zielstreken, waarvan wij niet weten. Het ligt al in Hem, die leeft

de geestelijke verlating door M.J.A. de Vrijer in zijn boek: *Het ingekeerde leven*. Leiden: A.W. Sijthoff 1938, 195-226.

¹⁹⁴ Miskotte 1946 (*In de gecroonde allemansgading*), 99.

en aan mijn ziel het leven geeft. Dit is het smartelijk teeken der zalige verkiezing. Dit is het geloof met ervaring gepaard.¹⁹⁵

Hier is sprake van mystiek, met als diepste ervaring dat de mystieke weg van eenwording met God in het eigen bewustzijn afgesneden wordt. We stelden al dat hier onmiskenbaar de invloed van Kohlbrugge merkbaar is. Die invloed had Miskotte reeds ondergaan via zijn moeder, maar Kohlbrugge is hem ook daarna steeds blijven vergezellen.¹⁹⁶

Afwezigheid en verborgenheid

Is nu in het uur van de minne, waarin God zo krachtig tot de ziel sprak, zijn afwezigheid voorgoed veranderd in aanwezigheid? Bezitten wij nu God? Is Hij voor de gelovige niet meer verborgen? Nee, zo is het niet. Miskotte schrijft:

O, dáárin zijn 'geloovigen' en 'ongeloovigen' zo één, dat het leven Gods voor hen beiden een verborgenheid is. Met dit verschil, dat het voor de laatsten is een verborgenheid, waar ze tegen áán kijken en voor de eersten een verborgenheid, waarin zij zijn òpgenomen... Wanneer een verborgenheid bekend gemaakt wordt, dan is dat, wat eens verborgen wás, niet meer verborgen, zou men zoo zeggen. Evenwel zoo is het niet: de verborgenheid die bekend gemaakt wordt, blijft

¹⁹⁵ Miskotte 1946, 100.

¹⁹⁶ Zijn naam komt in de dagboeken 1917-1930 herhaalde malen voor en telkens blijkt dat Miskotte zich verwant weet met de meest typerende inzichten van Kohlbrugge, bijvoorbeeld met betrekking tot de vleeswording van het Woord (Miskotte 1985, 364) en de verhouding rechtvaardiging - heiliging (Miskotte 1985, 410). De omkeer zoals Miskotte die beschrijft in zijn getuigenis doet denken aan de omkeer die Kohlbrugge beschrijft, waaruit zijn beroemde preek over Romeinen 7:14 geboren is: 'Lang heb ik volgehouden, om met de Wet in eigen hand tot de volkomenheid te geraken, en ten bloede toe te strijden; maar ik zonk er daarbij steeds dieper in, en waar ik niet dieper kon, maar ver beneden den duivel verzonken lag, dáár, in mijne radeloosheid en verlorenheid, is mij de Heere ontmoet en heeft mij gezegd: 'Zoo als gij zijt, zijt gij Mij heilig, - niets daar af, niets daartoe!' Dat was mij onverwacht! Dat was in mijne gedachten niet opgekomen! Ik zag een Lam ter Rechterhand der Heerlijkheid. Daar heb ik afstand gedaan van Wet, van Heiligheid, van mijn weten van goed en kwaad, van mijn Wedergeboren-, Bekeerd-, Vroom-zijn, van mijn God-kennen, God-beschouwen, van alle Godsvrucht, van alles wat vleesch heeft, geeft en werkt, - en nu is mijn enig heil in de hoogte en in de diepte: 'Met ons God'. ' Zie: *Hoogst belangrijke briefwisseling tusschen Dr. H.F. Kohlbrügge en Mr. I. Da Costa over de leer der heiligmaking naar aanleiding van en vermeerderd met de leerrede van Dr. Kohlbrügge over Romeinen 7:14*. Vierde herziene en vermeerderde uitgave. Amsterdam: Vereniging tot uitgave van gereformeerde geschriften 1933, 91. In de grondstructuur lijken deze getuigenissen op elkaar, namelijk in de omkeer van het religieuze verlangen, dat altijd van beneden naar boven wil, toen zowel Kohlbrugge als Miskotte op het volsterkte nulpunt waren terechtgekomen. Toen gebeurde er bij beiden iets, dat zij als een volkomen onverwacht ingrijpen van Boven ervoeren en dat voor hun hele verdere leven, geloven en theologie bepalend werd. Bekijken we de inhoud van de getuigenissen wat preciezer, dan blijken er ook belangrijke verschillen te zijn. Bij Miskotte staat de bekering niet in het kader van de piëtistische heilsweg, die gekenmerkt wordt door de ervaring van de zondevergeving als het belangrijkste moment. Bij Miskotte gaat het om de weg van de Godskennis in zijn totaliteit, bij Kohlbrugge gaat het om de specifieke Godskennis in het moment van de rechtvaardiging van de goddeloze. Zie verder bij noot 199 en 216.

verborgenheid [...] Mysterie is het al en mysterie blijft het al. Wij kennen de verborgenheid als verborgenheid. Wij kennen den Verborgene, als den Getrouwe, die ons heeft liefgehad. Maar hoe meer wij dáárover denken, des te meer wordt het ons weer verborgenheid [...] Dit is het geheim, dat wij niets begrijpen, tenzij wij begrijpen dat wij begrepen worden: dat wij niets kennen, tenzij wij bekennen dat we gekend worden. Groot is de openbaring, daarom is groot de verborgenheid [...] Als God mensch wordt om zich te openbaren, héélemaal mensch, zoodat niemand iets anders kan zien dan een mensch, is God dan niet juist *in* zijn openbaring verborgen onder het kleed der menschenlijke natuur?¹⁹⁷

Het behoort dus juist tot Gods openbaring dat Hij daarin de Verborgene blijkt te zijn. Het gaat in deze teksten van Miskotte om het bevindelijke leven, de ervaring van het geloof, maar in deze ervaring van het geloof gaat het niet om algemeen religieuze ervaring, maar om ervaring van wie God is in zijn openbaring.

Dat God de Verborgene is en blijft en de gelovige dus steeds op zijn openbaring aangewezen blijft, nooit zelf iets in handen krijgt, gaat God de gelovige ook leren in de weg van de *verlating*. Wat is de oorzaak van de verlating als onderdeel van de verborgen omgang? Zonde, zorg, pijn? Miskotte schrijft dat dit allemaal zo kan zijn. Maar het kan ook zo zijn:

[...] dat de Vijand, die ons uit den verborgen omgang rukt, Gød is, *niemand* en niets *anders*. “Verberg Uw Aangezicht niet voor mij!” - Waarom zoudt Gij Uw Aangezicht verbergen? Hoeláng zult Gij Uw Aangezicht voor mij verbergen? Zoo gaan de kreten van de gekwelden door bijna alle psalmen [...] De Oorzaak van haar verrukking, die is ook de Oorzaak van haar kommer. Alle tusschenoorzaken, vijanden, zonden, nooden, die dóen het tenslotte niet. Het Aangezicht! het leven heeft geen gelaat meer. God is een Ding, een Gedachte geworden, een Macht, een Invloed. Dan heeft de ziel zelf ook geen levend gelaat meer, dan gaat zij met het strakke masker van een verlaten vrouwe rond in rouw en niets kan haar troosten dan het Aangezicht. En inééns valt het haar te binnen: “dit is een groote beproeving, maar ik weet: de grootste beproeving is het niet, want *de grootste beproeving is: zonder beproeving te zijn*. Daaraan herkent gij dan het lentezaad in den bevroren bodem, dat gij *dit* denkt, dit is uw léven dat ge dit voelt of althans vermoedt en dat de verberging van het aangezicht Gods voor uw besef wordt *een deel van Zijne bemoeienis* met u...” [...] En nu, beproefde vriend, vraagt ge naar den zin van deze diepe wegen. Voorloopig zeg ‘k nu alleen dit: dat gij in de verlating ligt, beteekent dat ge zijt vlak op de grens van het laatste Geheim, dat ge hier zult beseffen dat God Gød is en dat gij u op geen derden hemel, op geen paradijs verheffen zult. Geenszins omdat Hij het u niet gunt, maar opdat gij uw vastheid nergens vinden zoudt, zelfs niet in het paradijs, dan in Hem alléén -, omdat gij uw vroomheid zult hebben te offeren en voor een tijd *God zult ontberen om Gods wil*, omdat de verborgen Omgang *is*, gebeurt, ook als ge niets voelt, niets geniet en niets weet, omdat de genade u genoeg is. En dit móet ge weten, wilt ge tot *den grooten vrede* ingaan.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Miskotte 1946, 103-104.

¹⁹⁸ Miskotte 1946, 114-116.

In dit citaat uit het onderdeel dat handelt over de verlating vinden we dezelfde accenten terug als in het eerste deel: 'een getuigenis'. De meest diepe ervaring met God is dat je leert afzien van alle ervaring en genoeg hebt aan de genade, aan God zelf, de omgang, die *is*.

Samenvatting

Uit dit vroege werk van Miskotte kunnen we met betrekking tot de thematiek van de aanwezigheid en afwezigheid van God de volgende conclusies trekken:

- 1) Miskotte had een mystieke geest, kende de taal van de mystici van Ruusbroec tot Kohlbrugge en wist op een bijzondere manier stem te geven aan zijn eigen ervaringen met God. Hoewel hij Ruusbroec citeert staat hij inhoudelijk dichterbij Kohlbrugge in diens accent op de 'ervaring van het niet hoeven ervaren'.¹⁹⁹
- 2) Kenmerken van God, zoals Hij in deze stukken getekend wordt: geen abstracte God, maar de God van de verborgen omgang. Wanneer die door ons niet gevoeld wordt is de omgang er toch, namelijk omdat de God van de omgang er is, door wie wij gekend zijn. God is dus voor Miskotte in zijn wezen een God die in vrijheid zijn verbond sticht. Juist vanwege deze vrijheid kan Hij zich ook verbergen.
- 3) Zijn openbaring is nooit vanzelfsprekend, omdat liefde nooit vanzelfsprekend is, maar telkens weer gezocht wil worden. Ook is deze liefde een groot geheim dat alleen van binnenuit gekend kan worden. Daarom draagt de openbaring tevens het kenmerk van de verborgenheid. Dat is geen geheimzinnigheid, maar het onvanzelfsprekende geheim van de nabijheid der liefde.
- 4) Geloven is niet het eigen bewustzijn onderzoeken of daarin voldoende ervaring van God aanwezig is, maar juist afzien van alle ervaring. Overigens is dat wel weer een ervaring op zich, zoals uit het getuigenis blijkt. Het gaat dus om het paradoxale geloof dat leeft van de diepe ervaring dat de zekerheid aangaande God niet afhangt van de ervaring. Wanneer we dat wat minder paradoxaal proberen te formuleren zou je kunnen zeggen: het diepste wat een mens in de verborgen omgang kan overkomen is alles los te laten, ook het verlangen God te voelen en de nabijheid te voelen en zo aan Gods genade alleen genoeg te hebben. Intussen is dit wel een gebeuren dat zich niet in de *ratio* afspeelt, maar in de *verborgen omgang*. De verborgen omgang is echter veel meer dan een kwestie van voelen. Het is wandelen met God, een weg

¹⁹⁹ Het zou een aparte analyse vragen om na te gaan of er in deze stukken over de verborgen omgang ook al invloed is op te merken van Barth. Vanaf donderdag 1 februari 1923 komen we Barths Römerbrief tegen in de dagboekantekeningen. Bij dinsdag 27 februari lezen we: 'Geheel vervuld van Karl Barths Römerbrief; woord voor woord wordt dit geniale werk overwogen' (Miskotte 1985, 244). Het Kohlbruggiaanse denken van God uit zal hier bij Miskotte alleen maar bevestigd zijn. Anderzijds laat de warme gloed van vroomheid zoals we die in *Van verborgen omgang* aantreffen zich nauwelijks verenigen met het radicale transcendentiedenken in de Römerbrief.

gaan met Hem; die weg heeft te maken met de totale levensgang, niet alleen met het gevoel.

Daarom is het de vraag of de overgang van deze bevinding in het vroege werk van Miskotte naar die in zijn latere werk, waar de wereld, de politiek, het hele maatschappelijke leven in de bevinding betrokken zijn, wel zo groot is als Beumer (zie noot 191) beweert. Waar het in de bevinding niet draait om de ervaring van God in het eigen bewustzijn, maar juist om de ervaring van die God, die de beleving in het eigen bewustzijn relativeert, ligt in ieder geval de weg open naar de ervaring met God in het concrete en bonte leven. Nog anders gezegd, hoe innig en op de persoonlijke ziel betrokken de bevinding, zoals die ons in *Van verborgen omgang* getekend wordt ook gekleurd moge zijn, ze is niet piëtistisch van aard. Daar bedoelen we drie dingen mee. Ten eerste is ze minder betrokken op het persoonlijke zielenheil, de vragen van de persoonlijke heilstoe-eigening, dan in het piëtisme gebruikelijk is, zodat deze bevinding geen intrinsieke tendens heeft zich op te sluiten in het vrome gemoed. Ten tweede legt ze de nadruk op de blijvende verborgenheid van God; er is geen verschil in dat opzicht tussen voor en na de wedergeboorte, tussen gelovigen en ongelovigen. Wanneer de ongelovige God verborgen acht, weet de gelovige krachtens zijn bijzondere geloofskennis dat dit inderdaad zo is. Ten derde ligt alle nadruk op het heil buiten onszelf en op God, die er in de genade van zijn tegenwoordigheid is, ondanks al onze ervaringen. Juist deze drie accenten scheppen de mogelijkheden dat Miskotte met deze bevinding de meer en meer nihilistisch wordende cultuur aankan en midden op de markt van de wereld de verborgen omgang kan verdiepen. Deze ontwikkeling zal in het vervolg van dit hoofdstuk ook zichtbaar worden.

Het thema van de afwezigheid van God in de prediking

Voor we onze blik richten op de specifieke theologische behandeling van het thema van Gods afwezigheid bij Miskotte kijken we eerst nog naar andere meditatieve teksten. Belangrijk voor ons onderwerp is dan in de eerste plaats de zeer bekend geworden preek van 16 maart 1930. De kerkdienst werd uitgezonden door de NCRV en de preek werd onder de titel *Geloof bij de gratie Gods* gepubliceerd en enige malen herdrukt.²⁰⁰ De preek handelt over Lukas

²⁰⁰ De preek is te vinden in Miskotte 1969 (*Kennis en bevinding*), 16-48. We citeren uit deze versie. Over de preek kunnen we lezen in: Miskotte 1985, 18 en in zijn dagboek schrijft Miskotte erover: 'Cor vond er stukken in, 'die niet van mijzelf waren'. Ze zei het met schroom; ik maak haar altijd verlegen omdat ik (uit verlegenheid) altijd afwerend sta, maar ze zei het met die onpeilbaar stralende ogen, die wéten [...]' (Miskotte 1985, 466). Jammer dat Miskotte hier niet verder op ingaat, maar in ieder geval zijn er passages in deze preek, die heel sterk doen denken aan een preek van H.F. Kohlbrugge over de verloochening van Petrus. In de preek staat de naam Kohlbrugge er ook één keer tussen haakjes bij (33). Dr. J. Koopmans schreef na de verschijning van de uitgebreide uitgave in 1935: 'Het heeft de afmeting van een boek der 'Patres' en naar de materie aarzel ik geen ogenblik het tot het beste te rekenen, dat de Zwitsersche theologie heeft voortgebracht.' Zie: J. Koopmans in: A.J. Rasker e.a. (red.), *Woord en wereld*. Opgedragen aan prof.dr. K.H. Miskotte naar aanleiding van zijn aftreden als kerkelijk hoogleraar te Leiden op 14 december 1959. Amsterdam: De Arbeiderspers 1961, 20.

22:31-32: 'En de Heere zeide: Simon, Simon, zie de Satan heeft ulieden zeer begeerd om te ziften als de tarwe; maar Ik heb voor u gebeden, dat uw geloof niet ophoude; en gij, als gij eens zult bekeerd zijn, zoo versterk uw broeders' (Statenvertaling). Deze preek klinkt tegen de achtergrond van een levensgevoel dat in het latere werk van Miskotte steeds weer gethematiseerd zal worden met verschillende bewoordingen: het atheïsme, het eigenlijke en on-eigenlijke nihilisme, de afwezigheid van God, de dood van God, het verdwijnen van de religie zelfs; allemaal verwoordingen voor de ervaring dat geborgenheid in de wereldbeschouwing van het christendom, de christelijke religie en het daarmee gegeven Godsbeeld voor veel mensen voorbij is. Er is een leegte ontstaan. Geloven is nu: het in deze leegte volhouden; maar hoe? Door een geheel nieuwe geloofsoriëntatie, een nieuw geloofshouvast, een nieuw beeld van God en van Christus en een nieuw zicht op zichzelf als gelovige. Dit alles bepaalt deze preek. We willen een aantal passages citeren om dit te illustreren en te onderbouwen.

Het levensgevoel wordt meteen in de openingszinnen beeldend en barok neergezet:

Ja, het geloof sterft in deze tijden. Gij hebt het natuurlijk ook gehoord, hoe hier, daar, ginds een mens fluistert of schreeuwt, dat hij zijn geloof 'kwijt' is, dat het een vreemde bevrijding is en een angstige leegte tegelijk. Dat is het schrikbarende - nieuwe van onze tijd: die leegte als bevrijding en die bevrijding als leegte! Het gaat immers niet meer hierover, dat een overtuiging wankelt, dat er een dogma komt te vervallen, dat een stelsel van wereldbeschouwing dreigende scheuren vertoont - neen, het gaat om het beste deel, om het verborgen goed, om het laatste restant Godsvertrouwen, om de richting van het heimelijk gebed en om de zin van het zedelijk verzet in de wereld. Het schreit op de straten. En in de meest zwijgzame, gesloten gezichten leest men het plotseling, die vrijheid, die leegte. Daar is geen vragen meer, geen hunkeren naar licht, daar is radeloosheid en zelfbewustzijn tot éénheid versmolten en tot een masker van gruwelijke schoonheid verward. Ziedaar, het openbaar geheim van deze tijd. Het hangt in de lucht; het is epidemisch machtig geworden over alle vlees, over de man en over de vrouw; de jongen zijn moede en mat vóór hun tijd - de natuurlijke liefde ging verkillen en zij werd van haar laatste tederheid ontdaan; de lampen van het verlangen gingen uit en de diep ontstelde ogen van velen zijn de levenswalg al weer te boven en gaan nu koesteren de zakelijke lijnen, waarlangs het leven in deze tijden koel en schril zich bewegen zal.

Voor ons, die 80 jaar later leven en het gevoel hebben dat deze ervaringen, zoals hier door Miskotte verwoord, zich vooral sinds de jaren '60 breed hebben gemaakt, roepen deze woorden een opmerkelijke herkenning op. In ieder geval heeft de dubbele ervaring van bevrijding en leegte sinds het geloof werd losgelaten zich nog talloos vele malen daarna voorgedaan.²⁰¹ Het

²⁰¹Wat dat betreft heeft Nietzsche in zijn parabel van *Der tolle Mensch* profetische gaven aan de dag gelegd. De man, die in deze parabel uitroept: 'God is dood', verwoordt klassiek de bevrijding en de leegte tegelijk. Hij merkt echter dat de toehoorders hem verwonderd aankijken. De

is de vraag in hoeverre de luisteraars zich in 1930 herkend hebben in de typering van Miskotte. In de biografische kanttekeningen in *Verzameld Werk 4* lezen we dat de preek enige malen werd herdrukt en ‘lange tijd tallozen heeft aangesproken en bewogen.’²⁰² Blijkbaar waren er in den lande velen die hier herkenning vonden van wat zij zelf voelden dat in de lucht zat. Ook werden ze getroffen door de kritische en bevrijdende tonen die klonken in de richting van degenen, die nog wel geloven. Maar van de gemeente Meppel, waar de preek gehouden werd, lezen we op dezelfde bladzijde:

Er heerste daar een geest van zelfvoldane burgerlijkheid. Slechts weinigen leken echte vragen te hebben rond de functie van prediking en kerk in de moderne tijd. Men hield het op methodisme en moralisme en vooral apologetische prediking werd gewaardeerd. In zijn overwegend profetisch-kritische prediking, waarin vaak de stem van Kohlbrugge doorklonk, trachtte Miskotte de gemeente juist van dit alles af te brengen.

Het is de vraag of het vandaag veel anders is, wanneer het gaat om de mensen die nog naar de kerk gaan. Zij horen meestal niet bij de geplaagden of de onverschilligen, zoals Miskotte die tekent. Wanneer ze dan opgeroepen worden

ontdekking van de dwaze mens is voor hen nog niet na te voelen. De dwaze mens zegt dan: ik ben te vroeg. Deze kolossale gebeurtenis is nog pas onderweg. Zie: Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Kritische Studien Ausgabe (KSA) 3, fragmet 125. Nederlandse vertaling: *God is dood*. Amsterdam-Antwerpen: De Arbeiderspers 1997. Na Nietzsche heeft deze ervaring in golven steeds nieuwe bevolkingsgroepen bereikt, die door een cultureel isolement en vanwege de verzuiling er nog buiten stonden. Dit geldt bijvoorbeeld voor de Gereformeerde Kerken in Nederland, die Miskotte in zijn tijd negeerden of bestreden. Vanaf de jaren ‘70 komt er echter een stroom publicaties op gang, waarin de thematiek wordt herkend. Een goed voorbeeld van een echte poging tot gesprek rond deze ervaring is het boek van Okke Jager uit 1987, *Geloven wordt onwennig*. Hierin gaat hij ook in discussie met Miskotte. Wat betreft de Gereformeerde Bond in de Nederlandse Hervormde Kerk geldt dat de thematiek sinds de discussie Berkhof-Boer in 1956 (zie hoofdstuk 1), waarbij Boer de thematiek als ondergeschikt typeerde, pas weer uitdrukkelijk aan de orde komt in een publicatie van C. Graafland in 1990: *Gereformeerden op zoek naar God. Godsverduistering in het licht van de gereformeerde spiritualiteit*. Goudriaan-Kampen: De Groot. In de Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt werd de ervaring op existentiële wijze aan de orde gesteld in 2002 door ds. H. Jasperse (schuilnaam, omdat hij zich niet veilig genoeg voelde als predikant openlijk met zijn existentiële twijfel voor de dag te komen). Merkwaardigerwijs werd de problematiek door hem vooral in verband gebracht met het postmodernisme, maar dat zal te maken hebben met het feit dat postmoderne invloeden in deze kerken de vroegere zekerheden hebben ondergraven en dan alsnog met een vertraging van honderd jaar Nietzsche binnen komt. Zie voor een gesprek met Jasperse: *Kontekstueel*, 17, 1 (oktober 2002). Hierin ook veel aandacht voor de preek van Miskotte die we hier bespreken en een bijdrage van J. Veenhof over de reactie van gereformeerden op deze preek. In ieder geval doen de bewoordingen, die Miskotte geeft aan het levensgevoel van zijn tijdgenoten, sterk aan de parabel van *Der tolle Mensch* denken. We weten uit zijn dagboeken dat hij in die tijd veel in Nietzsche las. Zo noteert hij op 28 februari 1930: ‘Op parkbankjes en in cafétuinen herhaalde fragmentarische lectuur van *Die fröhliche Wissenschaft*’ (Miskotte 1985, 461). De passage waarin het woord ‘levenswalg’ voorkomt, doet trouwens meer denken aan het existentialisme, dat sinds 1927 (Heidegger, *Sein und Zeit*) zich deed gelden. Het toneelstuk van J.P. Sartre, *La Nausée* (de walging), zag pas in 1938 het licht.

²⁰² Miskotte 1985, 18.

wel solidair te zijn met dezen, omdat ze zelf ook slechts kunnen geloven bij de gratie Gods, is dat velen een brug te ver. Toch behoort dat juist tot één van de kernen, die Miskotte in deze preek naar voren wil brengen. We gaan verder naar hem luisteren.

Zich richtend tot hen, die niet op solidariteit met de niet meer gelovenden aangesproken willen worden, zegt hij: 'Gij, die dit alles met wrevel leest, wat hebt ge boven anderen? Dat ge er buiten staat is geen verdienste, dat ge u zoveel doenlijk buiten schot houdt een lafheid, en dat ge u de benauwenis der anderen niet aantrekt een wandaad [...] Is het u ook niet bar tegengevallen, het leven? En het zwijgen Gods!' Even later zegt hij dat we ook geen toeschouwers kunnen zijn, omdat het nog maar de vraag is hoe het zit met ons eigen geloof: 'Waar zijn de jaren gebleven, dat het schijnsel van de sterren u Jezus te binnen bracht, dat het lachen van het water u van de eeuwige toekomst der schepping sprak, dat in de zonnestralen de zoete blikken eens Vaders u verkwikten...?'²⁰³ Dit is een zeer opmerkelijke passage, omdat hier een verband gelegd wordt tussen Godservaring en wereldervaring, een verband dat in ieder geval in de hier beschreven zin voor de moderne mens is zoekgeraakt en - veronderstelt Miskotte - ook voor kerkgangers. Hier is sprake van interne secularisatie. De afwezigheid van God in de moderne wereldervaring heeft ook trouwe kerkgangers aangetast. De vraag rijst dan of we, teneinde de Godservaring weer terug te krijgen, een nieuw kader van wereldervaring moeten scheppen, zoals Pannenberg en ook Houtepen betogen, of dat dit niet van belang is. De preek gaat zeker niet op deze eerste lijn door en we zullen zien dat Miskotte ook in zijn andere werk het niet in deze lijn gezocht heeft. Het blijft echter opmerkelijk dat Miskotte iets van de crisis op deze wijze verwoordt: God en de moderne wereldervaring zijn van elkaar losgeraakt.²⁰⁴

Op welke lijn gaat de preek wel door? In de crisis van het algemene Godsgeloof wordt ook het geloof van de gelovige tot op het bot gefileerd en er blijft niets van over. Alles waarop gelovige, kerkelijke mensen zich menen te kunnen beroepen als iets waarin ze toch wel anders zijn dan de tijdgenoten die hun geloof kwijt zijn, wordt genadeloos onderuit gehaald. Het geloof dat het redt in de grote crisis, waarin de satan ons zift als de tarwe, is niet het geloof van onszelf.

O! Daarin moet ge de zekerheid van het geloof niet zoeken, dat het *uw* geloof is, maar veeleer daarin dat uw geloof zich oorspronkelijk en aanvankelijk gericht heeft op deze openbaring des Vaders. Als de aanvechting komt, o! Dan moet ge u niet terugtrekken op uw innerlijk bezit, maar veeleer *uitgaan* uit uzelf om niets

²⁰³ Miskotte 1969, 16-18.

²⁰⁴ Een pleidooi de oplossing van de crisis wel te verbinden met het creëren van een nieuwe wereldervaring, wordt gevoerd door Okke Jager in: *Geloven wordt onwennig*. De ondertitel van deze publicatie luidt: *Naar een tweede primitiviteit?* Baarn: Ten Have 1987. In de richting van Miskotte zegt hij: 'Als de natuur en de geschiedenis zwijgen, zwijgt God niet minder dan de goden' (11). We komen hier in ons laatste hoofdstuk op terug.

te zien als het Voorwerp, de Persoon, de Nabijheid van Jezus. Het is dáártoe, dat we worden uitgenodigd, gelokt, gedrongen door het woord, dat wij samen overdenken.²⁰⁵

Hoe zullen wij het geloof behouden in een tijd waarin zo velen het kwijt raken? Miskotte zegt:

Versterkt worden wij niet door de vermaning - zonder - meer; *de moed te leven komt niet uit de vermeerdering van onze levensmoed*; de kracht om te weerstaan komt niet uit het weerstandsvermogen van ons geloof; versterkt worden wij niet door de herinnering dat wij eigenlijk sterk *zijn*, niet door de oproep sterk *moeten* zijn, niet door de verzekering dat wij sterk *kunnen* zijn. Daarmee kwellen ons de moralisten. Versterkt worden wij door het Woord, dat ons zegt ook in dit uur: wilt toch geen geloofshelden zijn, geloof alleenlijk dit, dat Hij voor u bidt... dan voegen wij ons onder zijn koningschap en is Hij 'de Heer' die ons leidt en die ons opdrachten geeft van dag tot dag ten dienste van onze naasten, die het zo moeilijk hebben met 'hun' geloof. Zie, dit is het alleen, wat ons in de doodsvalei dezer tijden diep vertroosten kan en kracht verlenen.²⁰⁶

Aan de ene kant wordt de preek dus sterk beheerst door de troost in tijden van grote afval. Minstens zozeer wordt de preek echter beheerst door waarschuwingen aan het adres van degenen die de crisis onderschatten, die zich groeperen en hergroeperen als christenen om zo de wereld te overwinnen. Miskotte heeft er geen enkele fiducie in. Dat moet wel zeer hard overgekomen zijn in een tijd dat de zuilvorming in Nederland tot hoge bloei kwam. Wat zullen al die goed bedoelende mensen, die de ene christelijke organisatie na de andere oprichtten, gedacht hebben bij het lezen van de volgende zinnen:

Als wij in deze tijden weer beginnen sterk te worden, als wij persoonlijk en collectief, zónder vrezen en zónder reserve in een 'christelijke beweging' staan, dan is het tijdperk ingeluid dat wij Hem ijskoud zullen verloochenen. Dàn, juist dan! zijn wij tot álles in staat en blijft praktisch alleen een sollen met onze principes over.²⁰⁷

Het feit dat wij in onze tijd het einde van de verzuiling meemaken en dat in twee generaties in dit opzicht bijna alles is afgebroken wat in 1930 toekomst leek te hebben, is niet beslissend voor het gelijk van Miskotte in zijn benadering, maar geeft wel retrospectief een zekere profetische geladenheid aan zijn woorden. Bovendien geven deze woorden ook nu genoeg te denken, wanneer we zien dat na het uiteenvallen van de zuilen die er in 1930 waren, toch steeds weer kleine zuiltjes worden opgericht.

²⁰⁵ Miskotte 1969, 28.

²⁰⁶ Miskotte 1969, 36.

²⁰⁷ Miskotte 1969, 40.

Schuld of lot

Evenals in de beschouwingen over *Van verborgen omgang* stelt Miskotte ook nu de vraag aan de orde wie de eigenlijke oorzaak is van de crisis. Toen hij over de verlating handelde als behorend tot de verborgen omgang, schreef hij: ‘Maar het kan ook zijn dat de Vijand, die ons uit den verborgen omgang rukt, Gòd is, *niemand* en niets *anders*.’ Nu komt hij tot soortgelijke gedachten. De verborgenheid van God, de verlating, de grote crisis, de zifting, ze houden ten dele verband met ons ongeloof of misschien juist met ons veel te dappere geloof, ons bezit, terwijl dat het echte geloof niet is. Dan is God dus echter in de crisis zelf zo aan het werk, dat Hij ons wil oordelen en louteren. In ieder geval vervult de satan niet een zelfstandige rol naast of tegenover God:

Het is Satan, die de zeef hanteert, maar het is toch altijd God, die in dit gebeuren zijn geweldige en tedere hand heeft... O, hoe vreemd is dit; wij worden gezift, wij zijn lijdend voorwerp, speelbal en slachtoffer en toch zijn we tegelijk schuldig, hevig schuldig, óók daaraan dat ons dit overkomt. En wie vermag het af te wegen: schuld en lot, de zwakte van ons geloof en de kracht der verzoeking?²⁰⁸

Hier zijn veel vragen en het zijn geen vragen van de beschouwing, maar existentiële vragen. De vragen zelf over de zifting behoren ook tot de zifting. Opmerkelijk is echter dat Miskotte de vertwijfeling van de gelovige als onderdeel van zijn omgang met God ten nauwste verbindt met de existentiële vertwijfeling van ieder dieper levend mens. Dan lezen we immers, wanneer hij eerst over de gelovige geschreven heeft die er geen wijs uit kan worden, ineens:

En toch anderzijds: zou er één mensenkind zijn, die niet bij tijden in deze gebieden dolen moet, zou er één modern stadsmens zijn, die niet bij momenten zijn hart een slagveld weet waarop een bovenmenselijk licht en een bovenmenselijk donker elkaar bekampen in een strijd, waarbij alle morele strijd kinderspel is en alle religie lapwerk.²⁰⁹

Met andere woorden, de gelovige die als Petrus gezift wordt door de tarwe, zijn geloof kwijt is, alle ervaring van Gods nabijheid kwijt is, staat pal naast degene die in het begin van de preek genoemd werden; zij die lijden aan de afwezigheid van God in het spoor van Nietzsche. Nog breder staan ze naast allen die door het bestaan zelf in de aangrijpende tegenstelling tussen ervaringen van licht en donker verscheurd worden. En dat Jezus Christus heeft *geleden*, heeft hier alles mee te maken. Hij heeft niet alleen geleden vanwege onze zonden, maar Hij heeft juist ook geleden vanwege de verborgenheid Gods, het duistere lot en de verscheurdheid van de existentie; zo interpreteer ik Miskotte hier.

²⁰⁸ Miskotte 1969, 43.

²⁰⁹ Miskotte 1969, 43-44.

Plaatsbekleding

Een ander punt in de preek waarbij we nog speciaal de vinger willen leggen, is het feit dat Miskotte spreekt over het *plaatsvervangende geloof* van Jezus.

Hij bidt. Hij! Deze, die bidden kan, omdat hij geloven kan; Deze die alleen bidden kan, omdat Hij alleen geloven kan in zelfstandigheid en in zuiverheid, want “het is Hem gegeven het leven te hebben in zichzelf.” Het is aan Hém, dat Petrus’ menselijk geloven breekt. Het is aan Hém, dat zijn geloof zich weer oprichten zal. Maar in het verborgene ligt *de ware schakel* tussen dit vallen en dit opstaan: *het geloof*, het scheppende, het *plaatsbekledende* (*cursivering door WD*) geloof van die Éne en Énige, van de Heer der gemeente.²¹⁰

De satan begeert en eist, maar de ‘verborgen Vader omsluit ook deze duistere archangel in Zijn Raad; het is onder Zijn toelating dat dit alles geschiedt, heel dit ziften, dit schudden en schokken aller zekerheden. Dat ziet Jezus in het gelóóf, in de Geest.’ Maar boven dit alles uit, ‘boven deze verwarring is - zo gelooft Jezus in onze plaats - der wezenen Wezen, vast en bewogen, een on-eindige fontein van alle goed, een bestendige Wijsheid, naar wiens volmaakt bestek het Rijk eeuwiglijk rijst.’²¹¹ Even later heet het dan dat dit geloof Petrus wordt toegerekend. Dus dat het geloof van Petrus niet bezweek hield eigenlijk dit in, dat op het beslissende moment van de verloochening, toen zijn eigen geloof wel bezweek, het geloof van Jezus hem werd toegerekend.²¹²

De strekking van deze verkondiging van het plaatsbekledende geloof van Jezus is duidelijk. Een nauwkeurige definiëring ontbreekt echter en daarom kan deze gedachtegang ook verwarring wekken. Het lijkt mij dat hier scherp onderscheiden moet worden tussen plaatsvervanging en plaatsbekleding. Plaatsvervanging betekent dat het geloof van Petrus er niet meer toe doet. Plaatsvervangend gelooft Jezus voor hem. Dat is echter in strijd met andere noties in de preek, namelijk dat het geloof van Petrus juist niet bezwijkt. Plaatsbekleding betekent dat iemand tijdelijk doet wat ik even of voor lange tijd niet kan en zo houdt hij juist de plaats voor mij open, zodat ik hem weer ter gelegener tijd kan bezetten. In die zin lijkt mij dat er over het plaatsbekledende geloven van Jezus gesproken zou kunnen worden. Dit verschil tussen plaatsbekleding en plaatsvervanging wordt door Dorothee Sölle, hoewel zij de termen door elkaar heen gebruikt, maar de zaken waarom het

²¹⁰ Miskotte 1969, 29.

²¹¹ Miskotte 1969, 30.

²¹² ‘Er is maar één Man, die geloven kan: Jezus Christus. Zijn geloof wordt ons toegerekend en geschonken’ (28). ‘Het geloof, de trouw van Jezus werd hem toegerekend en geschonken [...]’ (31). ‘Het geloof in Christus is altijd wezenlijk het geloof van Christus’ (34). ‘Eerst moeten wij in het geloof zijn, willen wij gelovig leven, en er is geen geloof, dat geldt, dan het “geloof van Jezus”’ (40). ‘Hij gelooft in ons en voor ons’ (41). ‘Diezelfde die wij in ons hart nooit geheel vertrouwen, vertrouwt voor ons, in onze plaats: niemand zal ze rukken uit de hand mijns Vaders’ (42).

gaat nauwkeurig onderscheidt, als volgt gedefinieerd: 'Wordt de persoon niet meer als onvervangbaar gezien dan wordt plaatsbekleding overbodig - definitieve plaatsvervanging, vervanging - als - Ersatz is voldoende. Alleen de onvervangbare mens die geen afstand wil doen van zijn eigen identiteit wil vervangen worden in de zin van: vertegenwoordigd.'²¹³ Petrus, de gelovige, kan niet vervangen worden door Jezus. Hij blijft zelf aansprakelijk voor zijn geloof en ongeloof. Hij kan echter wel tijdelijk, in het uur van zijn falen, vertegenwoordigd worden door Jezus. Wanneer we het spreken van Miskotte hier zo interpreteren heeft dit spreken een goede zin, ook al komt de term 'plaatsbekledend geloven' in de Bijbel en in de belijdenis van de kerk niet voor.

De gelovige en de anderen

Er zit een spanning in deze preek, die niet helemaal wordt opgelost. Aan de ene kant gaat het in de preek om een geloofservaring van Gods kinderen. De ervaring van de zifting, de verlatenheid, de crisis, het geloof dat er ineens niet blijkt te zijn, is een ervaring in de omgang met God, waarin God en Jezus veel dieper gekend worden dan ooit tevoren. Het is een ervaring die wordt voorgehouden aan alle gelovigen die nog op hun eigen geloof vertrouwen. Daarin is de preek bijzonder scherp en heeft ze haar spits. Tegelijk speelt echter de bredere problematiek van de ervaring van afwezigheid van God, de grote leegte in de cultuur. De gelovigen worden opgeroepen hier in de spiegel te kijken. De moderne twijfelaars zijn niet de 'anderen', maar ze zijn in feite de vertegenwoordigers van het andere zelf van de gelovigen.

Hieronder zullen we in de bespreking van het nihilisme bij Miskotte zien dat hij stelt dat het nihilisme alles te maken heeft met de immanente problematiek van de religie zelf. Eigenlijk is dat in deze heel vroege preek al aan de orde, hoewel de termen niet gebruikt worden. Het gaat hierom, dat de gelovige, wiens geloof een eigen project is met alles wat daarbij hoort, zo maar op een dag in de leegte kan staren; hij is alles kwijt. Hij diende een god die niet bleek te bestaan, want in feite had hij met zijn eigen gelovigheid die god zelf geschapen. Zijn geloof was een mengvorm van een overgeleverde godsdienstige traditie en eigenwillige godsdienst. Dat heeft geen toekomst en onze tijd brengt dat op een aangrijpende wijze aan het licht, zo benadrukt Miskotte telkens. Onze tijd is niet bijzonder daarin, dat het geloof sterft, want dat gebeurde ook al bij Petrus. Onze tijd is wel bijzonder daarin, dat ze dit sterven van eigenmachtig ontworpen geloof veel duidelijker aan het licht brengt dan voorafgaande tijden.

De preek is dus gericht tot gelovigen en de thematiek is de crisis waarin gelovigen terecht kunnen komen. In de bespreking hiervan komen echter

²¹³ D. Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem 'Tode Gottes'*. Stuttgart-Berlin: Kreuz-Verlag 1965 (2^e druk), 71. Nederlandse vertaling: *Plaatsbekleding. Een hoofdstuk theologie na 'de dood van God'*. Utrecht: Ambo, jaartal onbekend, 59-60. Miskotte had voor dit boek niet zozeer theologisch als wel pastoraal veel waardering. Zie het interview met Miskotte in: drs. G. Puchinger, *Christen en secularisatie*. Delft: Meinema 1968, 254.

vanzelf de moderne tijdgenoten ter sprake, want zij beleven wat in de gelovigen altijd latent aanwezig is wanneer zij niet enkel vertrouwen op de voorbede van Christus, wanneer zij niet volledig de zaligheid buiten zichzelf zoeken. De aangrijpende inleiding over het geloof dat sterft in deze tijden, die we hierboven uitvoerig citeerden, lijkt bij eerste lezing enigszins los van de rest van de preek te staan. Dat is echter schijn; in feite gaat het in de schets van dit ongeloof over de immanente problematiek van de gelovige in alle tijden. Zo worden gelovigen en ongelovigen heel dicht naar elkaar toe getrokken. Zo wordt elk christelijk organisatie denken en antithese denken onder kritiek gesteld. Intussen blijft er dan wel een spanning die niet helemaal wordt opgelost. Er is geen tegenstelling van gelovigen en ongelovigen. Er is echter wel een hemelsbreed verschil tussen het geloof van eigen makelij en het geloof dat enkel rust in het geloof en de voorbede van Christus. De vraag ligt voor de hand of dit hemelsbrede verschil dan ook niet enige gestalte aanneemt in mensen. Dat laatste komt niet zo uit de verf. Een vraag die hiermee samenhangt is of de voorbede van Christus evenzeer geldt voor de gelovigen, die zoals Petrus een leerproces in de verborgen omgang doormaken, alsmede voor al die anderen, die zeggen hun geloof kwijt te zijn. Er zijn zinnen die ook het laatste doen vermoeden. Bijvoorbeeld deze: 'Heel deze wereld - tijd wordt verslagen door de heerlijkheid van het Woord, dat daar bovenuit zingt: máár Ik heb voor u gebeden, dat uw geloof niet ophoude.'²¹⁴ Ook deze zin: 'En wat dácht ge, zou die voorbede van Jezus Christus ook verhoord worden in uw leven, in ons leven, in onze tijd? Zie er dit moderne, vermoeide en hardvochtige leven op áán, zie er uzelf op áán in deze tijden der geestelijke ontbering, wat kan ons baten dan dit heil, dat het *in God alles anders is*.'²¹⁵

Het boeiende is dat op deze wijze een verbinding gelegd wordt tussen persoonlijke geloofservaring en moderne wereldervaring. Ook in onze bespreking van de bevinding in *Van verborgen omgang* concludeerden we al dat Miskotte niet in piëtistische kaders past. Dat wordt hier opnieuw bevestigd.²¹⁶ Wel wordt in de nu besproken preek meer dan in *Van verborgen*

²¹⁴ Miskotte 1969, 44.

²¹⁵ Miskotte 1969, 45.

²¹⁶ Dat is dan ook wel het voornaamste verschil tussen de preken van Miskotte en Kohlbrugge over deze tekst. We stelden al eerder dat de overeenkomsten frappant zijn. Een klein citaat ter illustratie: 'Het getuigenis van Christus evenwel zegt in dezen tot den mensch, tot den uitverkorene, tot den wedergeborene, tot hem, wien de dingen Gods van den Vader geopenbaard zijn, tot den eersten, besten en oprechtsten discipel des Heeren, tot u, tot mij, dat wij totaal niets zijn, en dat Hij het alleen is, de Alfa en de Omega, Hij, Die begint en Die voleindt.' Kohlbrugge zegt dit overigens niet in een preek over Lukas 22: 31-32, maar in een preek over de verloochening van Petrus naar aanleiding van Matteüs 26:58 en 69-75. Inhoudelijk behandelt deze preek echter dezelfde thematiek als de preek van Miskotte over de aanzegging van de verloochening. De preek is te vinden in: *Lijdenspreken*, gehouden in de jaren 1847, 1848, en 1849 door dr. H.F. Kohlbrugge. Vereeniging tot uitgave van gereformeerde geschriften 1941 (3^e herziene druk). Het citaat is te vinden op pagina 156. Het bijzondere van de preek van Miskotte is dat hij Kohlbrugge actualiseert in de nieuwe context van de ervaring van afwezigheid van God. Daardoor krijgt het in het piëtisme zo belangrijke accent 'niets uit ons en al uit Hem' de functies van vermaning en

omgang de vraag opgeroepen hoe inclusief het heil is. Daar zit ook de vraag aan vast in hoeverre de moderne mens, die zijn geloof kwijt is en meer of minder lijdt onder de afwezigheid van God, ermee geholpen is wanneer hem gezegd wordt dat de god die hij mist niet bestond, maar dat het heil in Christus ook over hem uitgeroepen is. Gaat een dergelijke boodschap niet als een schoer hagel over hem heen? Moet er nog niet iets meer gebeuren? Moet bijvoorbeeld ook niet gewerkt worden aan het openbreken van het immanente wereldbeeld? Daar ligt de bijdrage van Pannenberg en Houtepen in de beantwoording van de vragen rond de afwezigheid van God. De bijdrage van Miskotte ligt vooral op het punt van het aanreiken van een spiritualiteit, die het onder deze afwezigheid uithoudt. We sluiten de bespreking van 'Geloof bij de gratie Gods' af met de volgende constatering:

- 1) De crisis van zijn tijd, waarin zo velen hun geloof zijn kwijt geraakt, fungeert voor Miskotte als aanjager om te komen tot een nieuw reformato-
risch verstaan van wat geloven is.
- 2) Daarbij verdwijnt het gangbare verschil tussen gelovigen en ongelovigen en wordt vervangen door het verschil tussen geloof als eigenschap van de mens en geloof als het wonder van het welbehagen in het uur van de grote crisis.
- 3) Hetzelfde accent komt naar voren als in *Van verborgen omgang*: ge zult eens en voorgoed weten, dat de omgang *is*, namelijk in de relatie die van God uit blijft bestaan, ook als wij niets voelen en hebben. Deze laatste ontdekking deed Miskotte in zijn persoonlijke crisis als mysticus. Nu wordt deze ontdekking geradicaliseerd te midden van een godvergeten cultuur.
- 4) Geloven is heel iets anders dan eigenaar zijn van een geloofsbezit dat we kunnen kwijtraken. De keerzijde hiervan is dat God ook anders is dan wij denken. Geloven is vastgehouden worden en God is niet de rustende oergrond van de vrome mens, maar de verrassend nabije, onverwacht in ons

troost in een tijd van voortgaande vervreemding van God enerzijds en als reactie daarop christelijke groepsvorming anderzijds. Deze zaken waren ook in Kohlbrugge's tijd al aan de orde, zodat Kohlbrugge eveneens een kritische prediking bracht voor zijn tijdgenoten (vergelijk de hierboven genoemde discussie met Da Costa), maar hij thematiseerde deze context niet. De enige context die Kohlbrugge thematiseert, is die van de relatie tussen God en de gelovige. Het feit dat Miskotte Kohlbrugge actualiseert in de nieuwe context van de Verlichting, Nietzsche et cetera betekent ook dat er accentverschuivingen optreden. Miskotte lijkt zo onder de indruk te zijn van de moderne religiekritiek en de ervaring van Gods afwezigheid, dat in zijn geloofsbegrip geen ruimte meer overblijft voor continuïteit en substantialiteit. Met zijn stelling dat Jezus in plaats van Petrus gelooft en dat dat het geloof is, dat niet bezwijkt, lijkt zelfs aan het geloof van Petrus alle substantialiteit ontnomen. Bij Kohlbrugge treft men deze gedachte van het plaatsvervangende geloof in deze preek zo niet aan. Zie voor het gesprek vanuit de gereformeerde theologie over deze vragen ook: dr. W. Aalders, ds. C. den Boer, drs. A. de Reuver, *Barth - Kohlbrugge - Miskotte. Ontwikkeling of breuk?*, 1984. Naar aanleiding van de hierboven besproken preek schrijft C. den Boer: 'Tegelijk echter blijft in deze preek de vraag liggen, hoe in de weg van Christus' voorbede het geloof in Petrus, (niet slechts vóór hem) wordt bewaard.' Daarin heeft Den Boer gelijk. Te ver gaat hij echter wanneer hij vervolgens schrijft: 'Uit dien hoofde draagt dan ook mijns inziens de genade in Miskottes getuigenis niet alleen een 'onrealistisch', maar ook een irreëel karakter' (67). De genade is zeer reëel en Miskotte worstelt ook in de preek met het geheim, dat het geloof niet iets is van ons en dat nochtans wij het zijn, die geloven.

midden om te verlossen. Het geloofsbegrip en het Godsbegrip zijn correlaat. De crisis van de ervaring van Gods afwezigheid leidt tot een nieuw verstaan van wat geloven is en leidt onlosmakelijk daarmee verbonden ook tot een nieuw verstaan van wie God is. Daar gaan we nu op letten. Hierbij wenden we ons eerst nogmaals tot meditatieve teksten. Daarna onderzoeken we enkele systematisch-theologische teksten.

Als X eens heus dood was

De titel van deze paragraaf is ontleend aan een preek die is opgenomen in de bundel *Miskende Majesteit*.²¹⁷ Deze bundel preken werd uitgegeven door H. Berkhof en A. Otter, ter gelegenheid van de 75^e verjaardag van Miskotte op 23 september 1969. In de inleiding schrijven de samenstellers dat het hier gaat om preken ‘alle in de laatste jaren gehouden in de diensten van de Commissie ‘Groot-Zuid’ in de Willem de Zwijgerkerk te Amsterdam, waar op zondagmorgen om half twaalf een grote kring van belangstellenden, oud en jong, kerkelijk en zogenaamd buitenkerkelijk, aanwezig was en de gestalte van een gemeenschap aannam.’ We hebben hier dus te maken met preken, die 35 à 40 jaar later werden gehouden dan de hierboven besproken preek uit 1930. Dat is ook te merken aan de taal en aan de lengte. Ze zijn korter en ze bevatten veel minder kerkelijk geijkte taal dan de preek uit 1930 en de meditaties uit de periode in Cortgene. Toch loopt er een heel duidelijke verbindingslijn met 1930. Die verbindingslijn is de crisiservaring van de afwezigheid van God. In 1930 valt niet de uitdrukking ‘de dood van God’, hoewel we gezien hebben dat ook toen het verhaal van Nietzsche over ‘*der tolle Mensch*’ bij Miskotte in de beschrijving van het gevoel van leegte onder zijn tijdgenoten een rol gespeeld zal hebben. In de jaren ‘60 ging het echter uitdrukkelijk over de dood van God, omdat deze gethematiseerd werd in de zogenaamde ‘God is dood’-theologie. De meeste preken in genoemde bundel zijn met deze ‘God is dood’-theologie in gesprek. Nog meer zijn ze echter in gesprek met de ervaringen van mensen die ten grondslag liggen aan deze theologie. Daar ligt de verbindingslijn met 1930; de ‘God is dood’-theologie bestond toen nog niet, maar de ervaringen waar deze theologie op inspeelde bestonden wel, althans in de waarneming van Miskotte. Ging het in 1930 echter vooral over de vraag wat geloof inhoudt in de crisis van de afwezigheid Gods, nu gaat het in de preken vaak en veel over wie God zelf is. Dat is ongetwijfeld ingegeven door de thematisering van de situatie op de wijze van de dood van God. Miskotte vraagt zich af: over welke God heeft men het dan en hij grijpt de gelegenheid aan het meest essentiële van zijn theologie aangaande de bijzondere openbaring van de bijzondere God van Israël zijn hoorders op allerlei wijze duidelijk te maken.

We staan nu eerst zonder veel commentaar stil bij een aantal gedachtengangen en uitspraken, die met ons thema samenhangen. Daarna trekken we conclusies en stellen enkele vragen. Hoewel in de meeste preken iets van de

²¹⁷ K.H. Miskotte, *Miskende Majesteit*. Nijkerk: Callenbach 1969.

thematiek aan de orde is, kiezen we er twee uit die het meest pregnant zijn in dit verband. We beginnen met de preek die als titel draagt: *Als X eens heus dood was*.²¹⁸ De preek handelt over Psalm 14:1, waar staat: ‘De dwaas zegt in zijn hart: daar is geen God.’ Miskotte begint met te zeggen: ‘In de gemeente is het natuurlijk onzin om te vragen of er een God is. Dat is even gek als dat je op een tentoonstelling van de geweldigste kunstwerken de artiesten of de kunstgevoeligen die daar rondgaan zou vragen of er wel schoonheid is.’ Even verder:

Nu zegt u: Natuurlijk, waar de mensen er al uit leven kun je dat niet vragen; maar je zou toch wel kunnen vragen hoe je er nou achter komt, hoe God gekend wordt. Maar ook die vraag is in de gemeente eigenlijk niet te stellen, want men bedoelt dan sinds de Aufklärung altijd de kwasi-allemansfilosofie; we vragen dan naar X, naar God als iets geweldig groots en abstracts en dan moet het nog groter en groter. Maar in de gemeente is dat niet zo. Hij wordt er gekend [...] aan wóórden. God is niet de hoogste idee (in de gemeente bedoel ik) maar onze meest nabije naaste, zo nabij, zoals Augustinus zegt, als we onszelf nooit kunnen zijn [...] We bedoelen niet X, maar Hém. Dat is het hele verschil. Natuurlijk, als je aan X gelóóft, dan kun je wel verlangen dat Hij nu eens echt dood zou zijn, maar hoe kun je nu verlangen of hopen dat Hij (grammaticaal is dit niet juist, maar met ‘Hij’ zal hier bedoeld zijn: de in de gemeente gekende God, *WD*) dood zou zijn. Dat betekent dat je niks meer van Hem merkt; dat betekent niet eens dat Hij niet bestaat; als Hij dood is betekent dat juist dat Hij bestáát, maar dat Hij niets meer doet, niet meer fungeert. Ja, als het zover is, dan is dat een trieste zaak, maar het is realiteit, we kunnen er iets bij denken, we kunnen stapels bezwaren tegen Hém hebben, niet tegen X, die weet toch van niets. We kunnen Hem bestormen met verwijten, Hem juist, maar niet X, dat hoge onbekende, dat verborgen mysterie, die natuurkracht des levens, die idee van het hoogste wezen of van de vooruitgang. Het is niet eerlijk om te zeggen: Nou ja, wat versta je nou eigenlijk onder God? Dat kun je natuurlijk in theorie wel vragen, maar in de gemeente niet, maar ook niet (laten we het maar zo zeggen) in de Europese cultuur; daar bedoelen we: Hem.

Verderop in de preek wordt een nadere invulling gegeven van wat het bijzondere is van de God in wie de gemeente gelooft:

Deze God van Israël is misschien naar de smaak van vele filosofen (maar niet naar de smaak van Pascal) te weinig belangrijk, omdat Hij zo weinig theoretische problemen opgeeft, Hij heeft nauwelijks een wezen, Hij gaat óp in het dóen. Zoals die dwaas zei: Hij is er niet, en hij bedoelde: Hij doet niets; zo kun je ook positief zeggen: dat God is betekent dat Hij wat doét, iets bepáálds, Hij doet niet alles (hou toch op met die krankzinnigheid!), nee, Hij doet bepáálde dingen, gekenmerkt door weldadigheid, recht en gerechtigheid, want daarin heeft Hij lust.

²¹⁸ Miskotte 1969b (*Miskende Majesteit*), 113-123. We verwijzen in de bespreking van deze preek niet meer naar afzonderlijke pagina's.

De vraag rijst: heeft de kerk, wanneer ze over God sprak, het altijd wel over deze bijzondere God gehad of heeft ze Hem ook vaak verward met X? Miskotte is scherp. Sprekend over de huidige gestalte van de kerk zegt hij: 'Dat wat u ziet bloeien is een nabloeisel: dat al die duizenden met hun tractaatjes en hun bijbelkringen en met hun politieke partijen allemaal over God hebben gezwezen, terwijl ze over Hem spraken.' En nogmaals over X:

X, die is dood, werkelijk, die is hartstikke dood, hoewel ik nog niet zeker ben, dat hij niet weer levend wordt, want een religieus reveille komt opdoemen in deze tijd, je hoort al het heerlijk gegrom van de scharen die toch wat anders willen, wat diepers en wat hogers! Maar dat is heel gewoon. Ook dan moeten we zeggen: heel best, lieve jongens, mijn zegen, doch dat is geen geloof.

De preek eindigt met te spreken van de God die wèl wat doet, in tegenstelling tot X. Dwaas is hij die daar niet op let. Wijs is hij die oor en oog opmerkzaam laat zijn op zijn daden.

Rouwklacht

Een andere preek, die uitvoerig ingaat op de dood van God zoals daar in de jaren '60 over gesproken werd, handelt over Openbaring 1:7, waar staat: 'Alle geslachten der aarde zullen over Hem rouw bedrijven.' Het thema luidt: 'God is dood', *kletspraat of rouwklacht?*²¹⁹ We laten de exegese van de tekst en al het waardevolle daaromheen hier weg en beperken ons tot wat Miskotte zegt over de dood van God. Hij begint met te refereren aan Nietzsche:

Nietzsche is begonnen en heeft gezegd: God is dood!; en dat is een ontzettend geheim voor hem geweest, een soort sacraal geheim, al klinkt het wat wonderlijk. En het schijnt (maar het is schijn) de ervaring te zijn van de miljoenen, door het gepraat, door de moderne communicatiemiddelen, door de kranten, die ook van toeten noch blazen weten, wat Nietzsche en zijn bedoeling betreft [...] Gevoelsmatig mogen wij klagen: 'God is dood', maar wat bedoelen we daarmee? Nietzsche bedoelde: God is dood, wij hebben hem vermoord, met onze wetenschap, met onze kritiek op alles wat eerbied vroeg, met onze satire, met onze voze zeden, met onze wrede maatschappelijke orde, met onze hoogmoed en onze wereldbeheersing, en bovendien: "Als er geen God was, hoe zou ik het verdragen om zelf geen god te zijn", zegt hij. Achter al deze motieven moet u ook weer niet zo iets *redelijks* vermoeden, dat men erover debatteren kan, want daar is een *ervaring* achter van bitterheid des levens, de moeheid van een vertwijfeld hart' (*cursivering door WD*).

Omdat Miskotte de uitspraak 'God is dood' dus eerder ziet als uitdrukking van een ervaring dan als gevolg van redelijke conclusies kan hij na Nietzsche zonder enige overgang een dichter gaan citeren: Adwaita, die overigens

²¹⁹ Miskotte 1969b, 103-112. We verwijzen in de bespreking van de preek niet meer naar afzonderlijke pagina's.

behalve dichter ook filosoof was.²²⁰ Hij geeft dan een aanhaling uit *Jehova's uitvaart*:

En over ontgodlijkte wereld gleed
de reuzenschaduw van Jehova's baar
en Chaos juichend greep de teugels van de storm
en rood en breed woei over de oude nacht zijn vlammenhaar
en als een bloem viel Zion. En de orkaan
vermengde 't juichen en het rouwmisbaar
En d' oude nacht bleef onbeweeg'lijk staan
en hing, geheimen prevelend, de maan
als graflamp aan de Klaagmuur van 't heelal.

Miskotte vervolgt dan:

Dat is geen praat en helemaal geen kletspraat, maar grote geesteshistorische werkelijkheid, een diep ervaren rouw - misbaar van een vertwijfeld hart. 'God is dood' is natuurlijk per definitie onzin. Als men er een klein beetje aan voelt is het niet meer dan een krantenwoord. Nietzsche bedoelde ook niet te zeggen, dat God (wat men er ook onder verstaan mag), dood zou zijn, maar hij bedoelde, dat wij Hem kwijt zijn. En hij bedoelde niet, dat dat ons schuldeloos overkwam als een lot (natuurlijk is er ook een Schicksalsmoment in), maar dat wijzelf daaraan toe waren, dat we het zelf hebben gewild, dat we zo hebben gekozen.'

Vervolgens zegt Miskotte dat sommigen deze dood van God als een vrijheid hebben beleefd, maar hij betwijfelt of ze zichzelf daarin niet overschreeuwen. Want wat is er van de vrijheid terechtgekomen? Ook de wanhoop is een kenmerk geworden van onze tijd. We kunnen met de dood van God bedoelen dat

²²⁰ Adwaita (= niet-tweeheid) is het pseudoniem waaronder J.A. Dèr Mouw (1863-1919) vanaf 1918 gedichten publiceerde. Over hem schrijft G. Stuiveling in: *Digitale bibliotheek voor de Nederlandse Letteren*, Leiden, het volgende: 'Wegens het uitzonderlijk karakter van de inspirerende problematiek en het zeer persoonlijke van de quasi-nuchtere taalvormen vol verrassende zinspelingen, oorspronkelijke beeldspraak, gesyncopeerde ritmen en niet zelden ironische esprit, heeft de poëzie van Adwaita bij haar verschijning in de bewogen jaren omstreeks 1920 niet de aandacht gekregen die zij verdient; maar ook na de uitgebreide heruitgave in 1947-1949 is de waardering beperkt gebleven tot de kringen van de literaire kenners.' Tegen deze achtergrond is het des te opmerkelijker, dat Miskotte zich de jaren door met hem heeft bezig gehouden en van daaruit hem dan in de preken in *Miskende Majesteit* ook citeert alsof iedereen ogenblikkelijk dezelfde kennis en bewondering van Adwaita deelt (behalve hier komt de naam van Adwaita in ieder geval ook nog voor op pagina 77 en 116). Reeds op 2 september 1920, zeer kort na de dood van de dichter, hield hij een lezing over hem voor allerlei prominenten, onder wie de vrouw van de dichter. Zie: Miskotte 1985, 153. In 1921 hield hij een lezing over Adwaita voor de Vereniging van Woodbrookers. In zijn dagboeken komt de naam van deze dichter tientallen keren voor. Zie: *Verzameld Werk 4, 5A en 5B*. Het hier geciteerde gedicht van Adwaita en de relatie met Nietzsche, benevens een uitvoerige schets van Nietzsche's bedoelingen, zijn ook te vinden in de bijdrage 'God voor en na zijn 'dood'', in: K.H. Miskotte 1969, 214-220. Ondanks het feit dat hij nooit populair is geweest, nam Gerrit Komrij niet minder dan tien gedichten van hem op in zijn grote bloemlezing: *De Nederlandse poëzie van de 19^e en 20^e eeuw in 1000 en enige gedichten*. Amsterdam: Bert Bakker 1979.

de god van de natuurlijke theologie het niet meer doet. We kunnen er ook mee bedoelen dat allerlei scheve godsbeelden in stukken gevallen zijn. Maar over dit alles zullen we niet treuren. Er is echter iets ergers aan de hand. En dan verbindt Miskotte hetgeen in de tekst gezegd wordt met de gedachte van de dood van God. In de tekst staat: 'Alle geslachten der aarde zullen over hem rouw bedrijven', namelijk als ze zullen zien 'wie zij doorstoken hebben.' Wie hebben ze doorstoken en wat hield dit in?

Nu komt de preek tot de ontknoping: alle geslachten zullen zien dat ze in ongelooft God, zoals deze zich in Jezus heeft geopenbaard, hebben doorstoken. De dood van God in Europa, zo bedoelt Miskotte nu te zeggen, is niet maar een kwestie van godsbeelden die in scherven zijn gegaan en ook niet de god van de natuurlijke theologie die dood is; dat is alleen maar prima. In de klacht van Nietzsche en Adwaita en zoveel anderen is meer aan de hand: we hebben de God, die zich aan ons openbaarde in het Woord, uit willen schakelen. We hebben Hem gedood door ons ongelooft. En 'ongelooft is niet willen meegaan in de heilige geschiedenis die de Eerstgeborene voor ons is begonnen; ongelooft is niet thuis zijn waar we het meest thuis behoorden te zijn; ongelooft is weggaan terwijl we erbij waren en erbij zijn, van God uit.' 'Alle geslachten der aarde zullen over hem rouw bedrijven, omdat ze dan zullen inzien: er is iets misgegaan en het is dáár misgegaan.'

'Zij zullen Mij zien, die ze doorstoken hebben, en ze zullen over Hem rouwklagen als over de dood van een eniggeboren zoon. Hij, God, is getroffen in het doorsteken van de Zoon.' Het gaat dus in de rouwklacht over de dood van God niet om X, de god van de natuurlijke theologie, of een zelfbedachte god, maar het gaat over die God, die zich in Christus heeft geopenbaard en zich als zodanig ook aan geen mens onbetuigd heeft gelaten. Anders zouden niet alle geslachten der aarde over hem rouw bedrijven. Miskotte aarzelt hier even, want hoe kan deze bijzondere God zich aan alle geslachten der aarde geopenbaard hebben? Hij legt in het slot van de preek alle nadruk op de gemeente, die de rouwklacht aanheft. Het is het schuld-bewustzijn van de gemeente, die weet hoe wij telkens weer de levende God ons van het lijf willen houden. God is dood. 'Dat is natuurlijk onzin, maar we bedoelen: Hij moet dood. We willen dat Hij dood is, het is de oer-agressie, dat we niet gestoord willen worden in ons zelf-zijn [...]' Het is de gemeente die dit weet en doorleeft, die in de kreet 'God is dood' iets hoort van wat ons aller heimelijke wens is: Hij moet dood. Maar de gemeente leert daar smart over dragen. En toch zegt Miskotte: de Apocalyps zegt meer. Ze zegt dat alle geslachten der aarde over Hem rouw zullen bedrijven. Hoe kan dat? En dan volgt deze opmerkelijke passage, waarmee we de weergave van deze preek besluiten:

De menigte, ik weet het niet, ik kan er werkelijk niet over oordelen hoe dat allemaal gekomen is, maar ik weet wel, ik ben er intuïtief van overtuigd, dat ieder mensenkind oneindig gehecht is aan deze onbekende God, al weet hij het niet. Hij hoeft het ook niet te weten, want hij is in zijn wezenlijke structuur aangelegd op

een vervulling en op een overtreffing van wat de natuur en wat hij zelf biedt en verstaat.

Conclusies

In de preken is steeds ergernis te horen bij Miskotte, omdat hij het spreken over de dood van God in zijn dagen zeldzaam oppervlakkig vindt. Dit heeft hem er echter niet toe gebracht het oppervlakkige gepraat te negeren. Hetgeen hij achter dit spreken opmerkte als problematiek, was hem zelf immers van jongs af op het lijf geschreven. We begonnen dit hoofdstuk met de constatering dat de mystieke geest van Miskotte alles wist van Gods verborgenheid en de ervaring van verlatenheid. In deze ervaringen leerde hij God kennen als diegene, die wij op zijn Woord moeten geloven. Zijn nabijheid is de nabijheid van zijn Woord. Vanuit zijn mystieke geest had hij meer dan anderen een antenne voor de existentiële verlatenheid van God, die ten diepste ten grondslag lag aan de uitingen van filosofen en dichters als Adwaita en Nietzsche. Bij vele anderen hoorde hij ook deze ondertoon, bij nog meer anderen had hij het gevoel dat het om een oppervlakkig napraten ging. In de inleiding van de preek over de verloochening van Petrus worden de existentiële gevoelens van de vele kleine Nietzsches vertolkt met deernis. In de preken die we zo-even bespraken gebeurt dit ook, maar dan moeten de gevoelens als het ware weer opgediept worden vanachter een lawine krantenartikelen en modieus gepraat. Zowel de ergernis van Miskotte aan het oppervlakkige gepraat over de dood van God als ook zijn bewogenheid met de aangevochten mensen, die er als Nietzsche en Adwaita aan lijden, brengen hem echter tot een verkondiging waarin heel toegespitst wordt gezegd wie de God is die in de gemeente wordt beleden en hoe we Hem kennen kunnen. In deze twee thema's ligt de verbindingslijn in alle verkondiging bij Miskotte vanaf zijn vroegste werk tot het allerlaatste.

We trekken nu de volgende conclusies ten aanzien van Miskottes gedachtegangen in bovenstaande preken.

- 1) In de gemeente is het onzin om te vragen of er een God is. Dat wil zeggen: de gemeente leeft uit het wonder van het aangesproken zijn. Ze leeft in en door dat wonder. Je vraagt een vis ook niet of er water is. De gemeente leeft krachtens haar verkiezing in het water. Gaat ze vragen naar het bestaan van God, dan is dat een teken, dat ze haar levenselement kwijt is.
- 2) Mag je dan echter niet als belangstellende buitenstaander vragen hoe je erachter komt dat er een God is, voordat je je mee laat nemen door een gebeuren waarin Hij als de sprekende aanwezig gedacht wordt? Mag je niet zoeken naar enige plausibiliteit vooraf, dat er in ieder geval zoiets als een sprekende God bestaat? Het antwoord is nee, want voor je het weet vraag je naar een abstracte god en krijg je dus ook als antwoord een abstracte god en loop je de werkelijkheid van de sprekende God mis. De gemeente leeft van het aangesproken zijn, niet van een theorie over de kenbaarheid van God. God is in feite alleen te kennen op de wijze van het aangesproken worden.

- 3) Wat van de gemeente gezegd wordt, wordt uitgebreid tot de Europese cultuur. De God die in de gemeente wordt beleden heeft zich in deze cultuur bekend gemaakt. We vragen niet naar X, maar we vragen in Europa naar de bekende God die in de gemeente wordt beleden, omdat Hij in de missie hier is gebracht en sindsdien door miljoenen is ervaren en bemind.²²¹
- 4) De God van de gemeente heeft nauwelijks een 'wezen'. Hij gaat op in het doen. Geloven is letten op zijn daden en zich invoegen in de gang van zijn daden. Daarom is Hij voor filosofen en voor algemene beschouwingen niet interessant.
- 5) X is dood. De god van de natuurlijke theologie is dood. Misschien leeft hij echter ook weer op. Dan hebben we het echter over religie, niet over geloof.
- 6) Grote ergernis is er bij Miskotte vanwege het gemakkelijke gepraat over de dood van God. De eersten die het hierover hadden, hebben eraan geleden. Ze hebben beseft dat het maar niet over X ging, maar om God, zoals Hij zich in Europa had bekend gemaakt. De Levende, bij wie hele geslachten troost hebben gevonden.²²² Met een voorbeeld van dit lijden aan het gebeuren begon Miskotte ook zijn hierboven besproken preek in 1930. Nu zegt hij dat er tevens miljoenen oppervlakkige napraters zijn. Het gaat niet om de god van de natuurlijke theologie, die op kentheoretische gronden is afgeschaft of omdat hij in de crisiservaring van een veranderde cultuur geen troost meer gaf, maar het gaat om de nabije God, die gedood is, in de woorden van de tekst uit Openbaring 1: doorstoken.
- 7) 'God is dood' betekent bij Nietzsche dat wij Hem kwijt zijn en dat dat onze eigen schuld is. De openingszinnen van de preek in 1930 over de velen

²²¹ Ook in andere preken blijkt dat Miskotte de buitenstaander niet apologetisch van het geloof in 'God in het algemeen' wil leiden naar het geloof in de bijzondere God van Israël, maar wel dat hij iets van apologetiek bedrijft in deze zin, dat hij aandacht vraagt voor het geheimenis dat zovelen in deze God, die zich in Jezus heeft geopenbaard, de Geliefde hebben gevonden. Als voorbeeld een zeer sprekend citaat uit een preek over het kennen van Jezus Christus (Filippenzen 3:10): 'Als ik even als een toeschouwer spreken mag en dat is natuurlijk soms wel nodig, als ik distantie mag nemen, dan zou ik dit nu zo willen toelichten, historisch willen belichten: hebt u er wel eens over gedacht, heeft het u ook zo geschokt, zoals het mij telkens doet, te denken, dat Jezus door de volken werd en wordt bemind? Is dat niet wonderbaarlijk, iemand die zoveel eeuwen uit dit leven is verdwenen en van wie men dan niet zegt: er blijft wat van over, zijn voorbeeld, of zijn leer? Neen, het is werkelijk een liefdesverhouding. De mensen leven en sterven met de geliefde, in de geliefde. Kunt u zich voorstellen dat er ooit in de Koran sprake zou zijn van een liefde voor Mohammed, in de zin van de liefde van het Hooglied? Of een liefde voor Boeddha - dat is helemaal dwaasheid. Stel u voor: duizenden en duizenden, apostelen en profeten en wijsgeren en geleerden en componisten en eenvoudigen, een gans grote schare, ook zeer edele mensen, maar ook zeer zedelijk minderwaardige mensen, hebben zich verenigd rondom die eeuwen geleden Gestorvene, die zij nu nabij zich weten, niet alleen nabij om een beetje te troosten, maar als één in wie zij in de tegenwoordige tijd en voor altijd geborgen zijn als in de schoot van God', Miskotte 1969, 64-65.

²²² Nog een veelzeggend voorbeeld hiervan wordt door Miskotte gegeven: 'Pierre Loti in zijn beroemde boek over Jeruzalem, aan het eind (u moet bepaald die bladzijden lezen, een elegisch stuk proza), als hij staat in de Heilige grafkerk wordt hij stil als het hem bewust wordt, dat van hiër alle troost der wereld is uitgegaan en dat hij er geen deel aan heeft', Miskotte 1969, 107.

die hun geloof kwijt zijn en de thematiek van de dood van God in de jaren '60 komen dus inhoudelijk met elkaar overeen.

8) De schuld waarvan hier sprake is, is de schuld van het ongelooft en ongelooft is: de nabije God, die zich geopenbaard heeft, ontkennen en verachten. In de afwijzing van Jezus voltrekt zich volgens de tekst in Openbaring 1 de afwijzing van God zelf, want in Jezus heeft God zich als de Nabije ons bekend gemaakt.

9) Ten diepste acht Miskotte niet alleen de gemeente aanspreekbaar op deze afwijzing, maar alle geslachten der aarde, omdat ieder mens als schepsel is aangelegd op deze in Christus nabije God.

10) Waartoe wordt nu de gemeente in de gegeven situatie opgeroepen? In *Van verborgen omgang* ging het erom dat wat van Godswege gezegd is waar te laten zijn, ook als alle ervaring ertegen strijdt. In de preek over Petrus' verloochening lag eveneens de nadruk op het ons laten gezeggen wie wij zijn en wie God is. In de zo-even besproken preken ligt de nadruk in de eerste preek op het Woord ernstig nemen en de daden van God, in zijn Woord betuigd, naspeuren. De dwaas zegt: er is geen God. De wijze ontdekt God echter in zijn werken, doordat hij Hem herkent vanuit het Woord. In de tweede preek ligt het accent op boete en inkeer. Het gaat erom onder tranen terug te keren tot de God die we gedood hebben. Deze boete en inkeer zijn echter geen zelfstandige thema's, maar ingegeven door de kennis van de ene ware God, die zich in Christus heeft geopenbaard, maar die door ons zozeer versmaad is. Belangrijk is hierbij te beseffen dat de gemeente het gebeuren van de afval van de levende God anders verstaat dan de toeschouwer. De gemeente weet dat ze er deel aan heeft, omdat ze niet als 'gelovig' staat tegenover de ongelovigen. De gemeente kan ook niet anders dan de hand van God zelf zien in wat zich voltrekt. Ook in de afval is de hand van God, God die zich verbergt, die de grote crisis veroorzaakt. Niet de satan als een zelfstandige persoon los van God legt Petrus op de zeef. De gemeente weet dat de grote crisis te maken heeft met schuld en oordeel over zelfgenoegzaamheid, over religie zonder geloof, kerk zijn zonder Christus als het enige fundament.

Bij Pannenberg kwamen we de gedachte tegen dat God zich verbergt, omdat de getuigen van Hem het af laten weten en dat Gods oordeel zich dientengevolge voltrekt in de cultuur waar christen en niet-christen deel van uitmaken. Bij Miskotte is er sprake van verberging en oordeel, omdat de getuigen zich in een zelfgekozen vroomheid verheffen boven solidariteit met een verloren wereld en boven de reddende genade, waar kerk en wereld het beide van moeten hebben.

De accenten zijn de jaren door verschillend in de verschillende preken. Meer en meer is de hele cultuur in het vizier gekomen in de preken, maar deze thematisering van de vragen en noden van de cultuur krijgen nooit een eigen gestalte naast het Woord. Ze dienen als reliëf, waardoor het vreemde en bevrijdende van het Woord in oordeel en genade des te meer oplicht. Het Woord verheldert de situatie en de situatie verheldert het Woord in een

wederzijds gebeuren, waarin het Woord als weerglans van de unieke openbaring prioriteit heeft.

Intermezzo

Wat is de bijdrage van Miskotte aan onze bezinning op het thema van de afwezigheid van God in de West-Europese cultuur? Teneinde deze vraag te beantwoorden kozen we er bewust voor eerst enkele meditatieve teksten te analyseren. Dit deden we omdat we in deze teksten Miskotte zelf direct in het hart kijken. Daaruit bleek ons dat zijn mystieke geest een intrinsieke gevoeligheid bezat om te peilen wat de existentiële vragen van zijn tijd waren, zeker ook wanneer het ging om de ervaring van de afwezigheid van God. Een tweede reden om met meditatieve teksten en preken te beginnen was het feit dat Miskotte voor alles prediker is gebleven, ook toen hij allang geen dienstdoend predikant meer was. Alles wat hij in zijn theologie bedacht stond in dienst van de prediking, waarvan hij geloofde dat het bestaan en de toekomst van de gemeente daarmee stonden en vielen.²²³ Wanneer we ons nu wenden tot enkele specifiek theologische teksten zal dan ook blijken dat we niet wezenlijk andere dingen tegenkomen dan die we hierboven reeds ontdekten. Zijn theologische teksten bevatten vaak meditatieve en verkondigende passages, zoals zijn preken hele stukken theologie en verheldering van de cultuur bevatten. In de systematische teksten is er uiteraard wel meer ruimte om dieper en breder op zaken in te gaan. Onze aanvankelijke waarnemingen zullen dan ook in de rest van dit hoofdstuk worden verbreed, verdiept en aangescherpt. Omdat het ons in dit boek vooral te doen is om de bijdrage van Miskotte aan het nadenken over de afwezigheid van God te onderzoeken, richten we ons nu allereerst op een tekst die deze thematiek ook letterlijk in de bewoordingen centraal stelt. De titel van de bijdrage luidt: *Over de tegenwoordigheid Gods*. Aan de tekst ligt een lezing ten grondslag, die gehouden werd op 10 januari 1958 op het V.S.T.F.-congres te Groningen.²²⁴

²²³ Zie hiervoor: K.H. Miskotte: 'Het waagstuk der prediking' in zijn boek *Om het levende Woord*. 's-Gravenhage: D.A. Daarnen's uitgeversmaatschappij 1948. Hierin wordt verdedigd, dat de prediking de permanente en noodzakelijke herhaling van de missie is. 'De vóóronderstelling van de preek [...] als kerugma voor de ecclesia, is gelegen in de gedachte, de visie, het geloof, dat het spreken Gods een creatief gebeuren is zonder hetwelk wij geestelijk zouden vergáán. Het veronderstelt, dat het geestelijk leven in deze wereld ten uiterste wordt bedreigd en dat het in deze onze ziel door haar eigen krachten niet kan worden beschermd; [...] veronderstelt het feit van de prediking de contingente aanvechting van den geloovige. Hem wordt opnieuw Christus verkondigd, in wezen zo elementair als aan de heidenen' (221). Zie ook: H. de Leede, 'Wie preekt, waagt zich op de Areopagus. Een actualisering van K.H. Miskotte, 'Het waagstuk der prediking', in: *Om het levende Woord*, in: W. Dekker, G.C. den Hertog en T. de Reus, *Het tegoe van K.H. Miskotte. De actuele betekenis van zijn denken voor de gereformeerde theologie*. Zoetermeer: Boekencentrum 2005.

²²⁴ We citeren de tekst zoals deze voorkomt in K.H. Miskotte, *Geloof en kennis. Theologische voordrachten*. Haarlem: Holland 1966, 171-199. De tekst is ook te vinden in: K.H. Miskotte, *Verzameld Werk 9*. Kampen: Kok 1990, 220-251.

Ervaring van afwezigheid, geschonken tegenwoordigheid

Miskotte begint met te zeggen dat in de term 'de afwezigheid Gods' het wezenlijke van onze *ervaring* thans lijkt te zijn samengevat. Het woord 'ervaring' staat in de tekst cursief en daarin treft ons meteen weer de existentiële insteek die Miskotte kiest voor de bespreking van zijn onderwerp.

Het slaat op een bevinding en de bevinding omsluit een zelfkennis en de zelfkennis ontvouwt zich in de bekentenis van een nieuwe eenzaamheid. De afwezigheid Gods! Daarin ligt het gemeenschappelijke open en bloot van een gemis, dat, in de diepte, persoonlijk en verborgen is. Daarin wordt ook bewust vorm gegeven aan ons besef van distantie ten opzichte van de levenservaring van onze vaders en ook tegenover die van onze vaders.²²⁵

Voor de reformatorische vaders was God niet vanzelfsprekend aanwezig, maar ze hebben om zijn tegenwoordigheid leren *bidden*. Voor de liberale vaders was God op bergen en in dalen en overal òf nergens meer. En voor sommigen betekende dit dat ze op het laatst niet meer geloofden dat Hij bestond. Het atheïsme was geboren. Wij, zegt Miskotte, zijn anders dan de reformatorische vaders, maar ook anders dan deze liberale vaders.

De naam, die op ons leven geschreven werd, luidt: de afwezigheid Gods; niet meer de loochening, God wordt niet ontkend - hij wordt zelfs, naar het schijnt, al te gemakkelijk, als grensbegrip bekend verondersteld, hij is in elk geval van dien aard, dat hij al of niet tegenwoordig zou kunnen zijn; helaas, werd het ons beschoren te leven in een tijd waarin Hij niet te vinden is, een tijd, die namelijk de wereld steeds grenzenlozer in het licht stelt als juist niet de plaats waar Gods wezen en werk openbaar zijn.²²⁶

Het is intussen nog onzeker of dit onherroepelijke onderscheid met de vaders en de vaders een geestelijk verval beduidt of dat het de poort wordt tot een nieuw verstaan van waar het werkelijk om gaat wanneer we het over God hebben.

Miskotte is gevraagd in zijn lezing de positieve zijde van de naam 'afwezigheid' dogmatisch te belichten. Hij wil echter vooral praktisch blijven, dat wil zeggen dicht bij zijn gehoor, dat bestaat uit aanstaande dienaren van het Woord. Voor hen gaat het erom, zegt hij, dat ze aan de ene kant solidair zijn en blijven met de ervaring van de tijdgenoten en die ervaring niet abstraheren met een dogmatisch betoog en aan de andere kant zich geroepen weten anderen te verstaan, te verlichten en te vertroosten met hetgeen het Woord Gods hun zegt. Wij zijn als dienaren van het Woord, zegt Miskotte, mede *onderhevig* aan de laatste ervaring van de afwezigheid Gods en tegelijk *onderhorig* aan de opdracht het evangelie te brengen. Dogmatiek, dat wil zeggen bezinning op de heilige leer, is echter ook nodig, juist nodig, maar dan ook heel

²²⁵ Miskotte 1966 (*Geloof en kennis*), 171.

²²⁶ Miskotte 1966, 171-172.

praktisch, in die zin ‘dat het ons duidelijk wordt welke *denkfouten* algemeen-geldigheid moesten verwerven, voor en aler het leed der afwezigheid Gods als algemene ervaring intellectueel zijn beslag zou krijgen.’²²⁷

Functioneel denken

Boeiend is dat Miskotte in het volgende onderdeel van zijn lezing de term ‘afwezigheid Gods’ in verband brengt met het zogenaamde functionele denken. Er heerst in zijn tijd, zegt hij, niet meer één bepaalde manier van denken, die vraagt naar het wezen der dingen en dan vervolgens het antwoord oplegt aan een ieder. Integendeel, alle stijlen en stromingen komen voor en er wordt niet meer gevraagd naar het wezen der dingen, maar of en hoe iets werkt.

Doordat wij allen meer functioneel dan substantivistisch denken, meer aan tijd en uur ons laten gelegen zijn dan aan het ‘wezen’ der dingen, werd het enige punt van overweging niet: is God goed, ook niet: bestaat er een God, maar: waar is God? Waar is de plaats der ontmoeting? Ergens, nergens of overal? Nu, nooit of altijd?²²⁸

Wanneer we nu op het vervolg van het betoog letten zullen we merken dat deze omslag Miskotte helpt tot een antwoord te komen dat in de situatie verstaan wordt. Het functionele denken schept ruimte aan Miskotte om uit te leggen dat God anders is dan in de ontologische kaders vaak werd gedacht. Wanneer niet meer zozeer gevraagd wordt naar God in het algemeen, zijn bestaan en eigenschappen in het algemeen, maar naar wat je van Hem merkt, ook al is het gevoel voorlopig dat je weinig van Hem merkt, dat Hij afwezig

²²⁷ Miskotte 1966, 173.

²²⁸ Miskotte 1966, 174. Het is niet helemaal duidelijk wanneer dit functionele denken begonnen is. C.A. van Peursen schreef in 1970 zijn zeer bekend geworden boek: *Strategie van de cultuur*. Amsterdam: Elsevier. Hierin verdeelt hij de cultuurgeschiedenis in drie fasen: het mythische, het ontologische en het functionele tijdperk. Wat het laatste tijdperk betreft heeft hij het dan steeds over de moderne tijd, maar wij zouden het vandaag eerder de postmoderne tijd noemen. Ook de schets van Miskotte van zijn tijd als beheerst door alle mogelijke stromingen en stijlen klinkt nu in onze oren als typering van postmoderniteit. Volgens E.J. de Wijer ontwikkelt Miskottes denken zich ‘in de onbeslistheid tussen moderniteit en postmoderniteit’. Zie E.J. de Wijer, *De Naam op de Toverberg. De denkfiguren uit Thomas Manns ‘Zauberberg’ als transparanten voor de cultuurkritiek van K.H. Miskotte*. Kampen: Kok 1997, 298. In ieder geval draagt het denken van Miskotte wel de kenmerken van wat Van Peursen schetst als het functionele denken. Als illustratie een kleine passage van het betoog van Van Peursen over het functionele denken: ‘[...] een meer existentiële houding is kenmerkend voor de functionele fase: men wil relatie, betrokkenheid, in plaats van afstand en alleen maar objectieve kennis. En daarom wil men juist van de relatie, de samenhang uitgaan. Beter een klein stukje kennen, waar men contact mee heeft, dan een omvangrijk gebied van kennis waar we eigenlijk buiten staan. Men begint bij het bijzondere geval en niet meer bij de algemene regel, zoals in het ontologische denken [...] van het bijzondere doordringen tot het algemene.’ Zie: prof.dr. C.A. van Peursen, *Cultuur in stroomversnelling, een geheel bewerkte uitgave van Strategie van de cultuur*. Amsterdam: Elsevier 1975, 84-85. Heel vaak komt bij Miskotte het woord ‘existentieel’ voor. Alles draait bij hem om relatie, betrokkenheid, met name in de Godsleer en heel zijn theologische methode is gebaseerd op de kenweg van het bijzondere naar het algemene.

is, dan zou daar toch wel eens een nieuwe opening kunnen liggen voor het bijbelse getuigenis. Dit zegt Miskotte zelf niet met zoveel woorden, maar zo zien wij wel het vervolg van zijn betoog zich voltrekken.

Antwoord in vraagvorm

Het antwoord dat in de situatie verstaan kan worden wordt door Miskotte allereerst in vraagvorm gegeven. Hoewel de vragen als het ware over elkaar heen buitelen, willen we proberen de meest essentiële samen te vatten.

1) Hoe horen wij de Schrift spreken over Gods presentie? Deze is toch nooit een door ieder opgemerkte, altijd waarneembare, stille aanwezigheid? Is de ware God juist niet present op deze wijze, dat Hij zich *in* de wereld *van* de wereld onderscheidt als een presentie tegen en boven de machten en krachten uit, die wij ervaren en die met hun presentie heel het veld van onze werkelijkheidsbeleving lijken te beheersen? Leert de Schrift ergens de evidentie van zijn alomtegenwoordigheid? Is alle kennis Gods niet gebonden aan een *bijzondere* presentie in het heiligdom? En is deze presentie niet een tegenwoordigheid van de goddelijke deugden, zoals die bijvoorbeeld in de verschijning aan Mozes (Exodus 34) worden genoemd en geprezen: ‘HERE, HERE, God, barmhartig en genadig, lankmoedig, groot van goedertierenheid en trouw, die goedertierenheid bestendigt aan duizenden, die ongerechtigheid, overtreding en zonde vergeeft [...]’.²²⁹

2) ‘Leert de Schrift niet, dat het meest kenmerkende van het mensenbestaan de vlucht voor God, de *afwezigheid van den mens* is, daar waar hem ontmoeting zou zijn bereid? De afwezigheid zelfs van de geroepen mens ter plaatse van de ontmoeting - is dat niet het primaire, nijpende raadsel van de Schrift? “Adam, waar zijt gij?” veeleer dan: Here, waarom zijt gij niet *overal*?’²³⁰

3) Moeten wij niet scherp onderscheiden tussen een algemene, in zichzelf rustende aanwezigheid, zoals dat van voorwerpen kan gelden en het gebeuren van de presentie, waarin het persoonlijk toegaat, het contingente, het verrassende en het gratuite centraal staan? Het gaat hier ook om de voor het theologische denken nimmer rustende vraag naar de verhouding van Akt en Sein. Voor een denken vanuit de Akt, hetgeen in de bijbelse structuren een zekere voorrang heeft, is de tegenwoordigheid een *gebeuren*. Tegenwoordigheid Gods is in de Bijbel een kwestie van vrijmachtige en verrassende openbaring, die relationeel is en mijn tegenwoordigheid als mens dus veronderstelt, in

²²⁹ Vertaling NBG 1951. Over dit alles en in het bijzonder ook over de betekenis van de goddelijke deugden schrijft Miskotte reeds in 1941, in zijn bekende: *Bijbels ABC*. Een 2^e druk verscheen in 1966, toen in de discussie over de dood van God dit alles weer een nieuwe betekenis kreeg. In 1941 was het front het algemene voorzienigheidsgeloof, het christendom in het gewaad van het heidendom; in de jaren ‘60 de ontlediging van dit alles, in wat op de noemer werd gebracht van: ‘de dood van God’. Volgens Miskotte zelf in zijn voorwoord bij de 2^e druk is hier in feite geen tegenstelling. Heidendom en nihilisme zijn twee kanten van dezelfde zaak volgens hem.

²³⁰ Miskotte 1966, 175.

ieder geval daaraan appelleert, daartoe lokt en nodigt. ‘Strikt genomen bestaat er geen tegenwoordigheid dan een persoonlijke, tussen personen.’²³¹ Het gaat om deze tegenwoordigheid en niet om een abstracte wijze van er zijn, ook niet om een tegenwoordigheid als een fluidum door de ruimte verspreid.²³² Na deze voorlopige bijbels-theologische vragen, die eigenlijk ook al antwoorden bevatten, gaat Miskotte in de volgende twee paragrafen eerst weer dieper in op de ervaring van afwezigheid in de cultuur.

Afwezigheid Gods als positief negatium

De zo-even gestelde theologische vragen zijn niet alleen gericht aan de moderne mens die niet meer geloven kan. Integendeel, ze raken juist ook de kerk en de theologie. De notie van de ‘afwezigheid Gods’ hangt rechtstreeks samen met de hardnekkige en fatale constructie van een *religio naturalis* en *sensus communis*. De kerk heeft zich schuldig gemaakt aan verduistering van het licht dat over Israël en de volkeren is opgegaan. De gevolgen hadden nog veel erger kunnen zijn dan thans het geval is. Wanneer het moderne denken en levensbesef samengevat kunnen worden onder de term ‘de afwezigheid Gods’ is hier immers sprake van ‘een zeer *positief negatium*, voor zover de mens de verre herinnering van een ondergegane wereld van kennis met een onnoemelijke droefgeestigheid ondergaat. Zelfs de roep: God is dood heeft niets van een triomf der titanen, veel meer van een klacht, dat Hij consequent zich in zwijgen heeft gehuld, ofwel praktisch afwezig is.’²³³ Er is een besef gebleven, ‘dat door de afwezigheid van Hem, die om zo te zeggen ‘behoorde’ aanwezig te zijn, wij in deze wereld niet aanwezig kunnen zijn met het gewicht, de contouren en de verantwoordelijkheid, die bij ons wezen schenen te behoren [...]’²³⁴

Miskotte illustreert dit aan de wijze waarop Sartre en Heidegger de uitspraak van Nietzsche over de dood van God hebben begrepen. Daar zit niets triomfantelijks en titanisch in, zo in de trant van: nu zijn we eindelijk waar we wezen moeten. Hij illustreert dit echter vooral aan de wijze waarop, onder de grote litteratoren van zijn tijd, de afwezigheid Gods zich aftekent en bespreekt dan het werk van Sagan, Becket en Camus.²³⁵ Het blijkt dat de

²³¹ Miskotte 1966, 176.

²³² Leggen we deze uitspraken nog eens naast de typering van Van Peursen van onze functionele tijd (noot 228), dan zien we hoezeer Miskotte in zijn bijbelse herijking zich tegelijk van het taalveld en de denkstructuren van dit nieuwe tijdperk bedient.

²³³ Miskotte 1966, 176.

²³⁴ Miskotte 1966, 177.

²³⁵ F. Sagan, *Bonjour tristesse*. Paris: Julliard 1954 en van dezelfde auteur: *Un certain sourire*. Paris: Julliard 1956; S. Becket, *En attendant Godot*. Paris: Les Éditions de minuit 1952; A. Camus, *La Chute*. Paris: Gallimard 1956. Nederlandse vertaling: *De val*. Amsterdam: De Bezige Bij 1982. In ons vorige hoofdstuk wezen we erop dat Pannenberg zich bij voorkeur bezighoudt met de grote *denkers* van zijn tijd om de problemen waar de theologie zich voor gesteld ziet, op het spoor te komen en constateerden, dat hij wel met Sartre en niet met Camus in gesprek is, hetgeen samenhangt met zijn meer rationele dan existentiële benadering van de vragen. Bij Miskotte komen ook de grote *denkers* aan bod, maar het accent ligt op de *kunstenaars* en met name de *litteratoren*. Het gaat hem meer om het levensgevoel dan om de problemen van het

afwezigheid van God de mens met veel open einden, maar ook impasses van zijn bestaan laat zitten. Zo duidt Miskotte bijvoorbeeld bij Camus de aanwezigheid van de *schuld* als stedehouder van de Afwezige.²³⁶

Een *positief negativum*. Dat geldt niet alleen het feit dat Hij in de *ervaring* nog gemist wordt, maar ook in *theologisch* opzicht. Miskotte noemt drie positieve punten die in de these over de afwezigheid Gods besloten liggen en hij ziet in deze punten ook even zoveel mogelijkheden om met zijn tijdgenoten in gesprek te gaan.

1) Spreken over de afwezigheid van God veronderstelt een God die niet een abstractum is, niet bijvoorbeeld de absolute Geest of de Wereldgrond. Ook een pantheïstisch gedachte God kan niet afwezig zijn. De keerzijde van spreken over de afwezigheid van God is dat 'God' een gevuld begrip is, symbool voor iemand die iets of alles ten goede doet aan mens en wereld.

2) Het probleem van de afwezigheid Gods biedt theologisch perspectief, omdat de tegenpool de presentie is, Gods bijzondere presentie in de geschiedenis. Het atheïsme is dus blijkbaar niet het punt. Ook niet het algemene voorzienigheidsgehoof, dat sinds de Verlichting schipbreuk leed. Miskotte spreekt hier verwondering over uit, spreekt van een keer ten goede. Van het drietal existentie, providentie en presentie blijkt het uiteindelijk te gaan om de presentie. Die wordt gemist, maar daarin wordt juist het belang van deze presentie aangegeven.

3) De afwezigheid Gods als term duidt ook op zijn vrijheid zich te openbaren of niet. Er ligt een besef achter dat God in ieder geval nooit vanzelfsprekend

denken, hoewel het een wel met het ander samenhangt, want in de theologische uitweg, die Miskotte biedt, gaat het juist ook weer om een bepaalde denkweg: van het bijzondere naar het algemene, en alles wat daarmee samenhangt. Zie voor Miskottes omgang met de literatuur: T. de Reus: 'Er is geen regel die niet op God betrokken zou zijn', in: W. Dekker, G.C. den Hertog, T. de Reus 2005 (*Het tegoe van K.H. Miskotte*). Miskotte kan ook zelf trouwens tot de literaire schrijvers gerekend worden, met name in zijn dagboeken. We scharen ons in dit opzicht graag achter het oordeel van A. den Besten, die een prachtig opstel schreef: 'De schrijver Miskotte', in: *Kornelis Heiko Miskotte (1894-1976). Brug tussen cultuur & theologie*. Kampen: Kok 1995, 103-143.

²³⁶ Miskotte 1966, 181. Het is een boeiende onderneming om voortgaande op deze weg van Miskotte ook contemporaine literatuur te onderzoeken. Dat gebeurt nog te weinig. Het gaat hierbij niet om goedkope apologetiek. Nog minder om als christenen ons te koesteren in het feit dat wij toch veel rijker zijn. Het gaat echter om een peilen van onze tijd teneinde zonder moralisme bij de echte vragen en aporieën te komen van onze tijdgenoten, die dan in veel gevallen ook onze eigen verlegenheden zullen blijken te zijn. Er valt in dit opzicht veel te leren van iemand als H. Goedkoop. Hij geeft een diepgaande analyse van de levensbeschouwelijke inzichten van moderne schrijvers in zijn boek: *Een verhaal dat het leven moet veranderen*. Amsterdam-Antwerpen: Uitgeverij Augustus 2004. Zo schrijft hij bijvoorbeeld over het boek van Frans Kellendonk, *Mystiek lichaam*. Amsterdam: Meulenhoff 1986. Hij zegt daarover op pagina 63: 'Je kunt van *Mystiek lichaam* zeggen dat het een discussie aangezwengeld heeft, dat het de links-liberale vanzelfsprekendheden van ons culturele leven sinds de jaren '60 aangevochten heeft, dat het de schaduwzijden van ons individualisme en de pijn van ons verlies van God verbeeld heeft zoals dat nog nooit gebeurd was.'

aanwezig is, zoals de lucht waarin we ademen. Zijn nabijheid is altijd weer een daad.²³⁷

Alomtegenwoordigheid versus presentie

Na de voordelen opgesomd te hebben van het spreken over de afwezigheid Gods, komt Miskotte terug op het eigenlijke probleem dat erachter ligt. Hierboven hoorden we hem al vragen: 'Leert de Schrift ergens de evidentie van zijn alomtegenwoordigheid?' Op dit thema gaat hij nu vooral verder in. Zijn antwoord is dat het in de Schrift altijd gaat om een bijzondere presentie. De richting is nooit van het algemene, in dit geval de alomtegenwoordigheid, naar het bijzondere, in dit geval de presentie hier en nu. De richting is omgekeerd. Het gaat telkens om bijzondere, verrassende presentie. Deze kan vervolgens geëxtrapoleerd worden. Dan wordt deze presentie ook opgemerkt in het ruime hemelrond (Psalm 19) en in de diepten van de moederschoot (Psalm 139).

Pascal werd verschrikt door het eeuwige zwijgen van de oneindige ruimten van het heelal²³⁸. Hiermee gaf Pascal uitdrukking aan een nieuwe wereldervaring. De Schriften leren echter niet dat de ruimten om ons en boven ons altijd en overal vervuld zijn van God. Ze leren ons dat we daar pas weer iets van kunnen vermoeden vanuit de ervaring van de tegenwoordigheid Gods in het heiligdom. 'De tegenwoordigheid in de tempel is reeds de alomtegenwoordigheid, dat is de kwalitatieve presentie van Jahve, dat is de hem eigen wezensvrijheid, werkzaam-tegenwoordig te zijn waar het hem behaagt.'²³⁹ Dit is, zegt Miskotte, wat ik bedoel met extrapolatie van de presentie.

Omdat dit Schriftuurlijk denken en geloven ontbrak werd het onderzoek van de ruimte intussen wel een aanleiding tot ervaring van de afwezigheid van God.

De alomtegenwoordigheid, zo evident gespreid over het uitspannel voor een ouder (dat wil zeggen jonger!) levensgevoel, sloeg òm in haar tegendeel: de bevestiging, bijna zou men zeggen: de *demonstratie* van de Afwezigheid Gods. En het was een leed, voor heiden, jood en christen, en voor de heiden het meest; doch niemand kon zich aan deze ervaring onttrekken, dat het verhevenste het meest lege scheen, dat het (tot voor kort) verheffende van het heelal het definitief neerdrukkende werd en de ruimte der vroegere ontmoeting de plaats der wederkerige opheffing, het zwart geheim, waarin God en mens vergaan in hun onvatbare nietigheid.²⁴⁰

Dit zwart geheim kan alleen maar in een wit en licht geheim veranderen door de ontmoeting met de levende God die mens werd, opdat wij mensen echte mensen zouden worden, zonder vrezen. 'De waan van het onbeduidende van

²³⁷ Miskotte 1966, 181-182.

²³⁸ 'Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie.' B. Pascal, *Pensées*. Nederlandse vertaling: Pascal 1997 (*Gedachten*).

²³⁹ Miskotte 1966, 192.

²⁴⁰ Miskotte 1966, 193.

het bestaan, de nachtmerrie, de *Alpdruck* van het zinloos uitdijende heelal, de agressiviteit, die uit een zelfvervreemding opstormt zijn daar ten einde, waar God mens wordt, opdat wij mensen, goden? neen, mensen en geen machines zouden zijn.²⁴¹ Wie God ontmoet heeft in de presentie van de Naam, ziet analogieën tot in de kreet van een vogel, de vreugdetranen van een vrouw, die zich gezegend weet. Hier gaat het om *explicatie* van de *proclamatie*. 'Zo is het gesteld met de verhouding van bijzondere en algemene Presentie; zij is identiek met die tussen Verbond en Schepping.'²⁴²

Tenslotte vraagt Miskotte zich in deze bijdrage af of de kerk en de theologie wel solidair genoeg zijn met de wereld en haar vragen, haar nood en haar eenzaamheid. Als dat zo was, zegt hij, zouden de kerk en de theologie nog veel meer vreugde ervaren in het bezig zijn met de Schriften. Door gebrek aan solidariteit met de wereld zonder 'God' dobbert de kerk vaak nog gemoeidelijk voort op het zacht kabbelende water van een intussen verouderde natuurlijke theologie. Daardoor mist ze de aansluiting bij de wereld, die God niet meer ervaren kan op die wijze en tegelijk mist ze de vreugde in het gans andere en bijzondere van de openbaring. Op mijn wijze nog weer anders gezegd: waar de pijn van de afwezigheid van God in de moderne wereld niet gedeeld wordt, wordt de vreugde over zijn bijzondere presentie in de ontmoeting met de Schriften niet ervaren. Die pijn van de afwezigheid hoeft niet alleen op intellectueel of existentieel niveau gedeeld te worden. Er zullen gelovigen zijn die er op deze manieren niet zo'n attitude voor hebben. Maar dan zullen zij toch juist vanuit het geloof als geheel eigen categorie van bestaan een nabijheid tot deze ervaring van afwezigheid hebben. Juist het geloof, het echte bijbelse geloof weet van geestelijke verlating, nog veel meer dan het scherp verstand en het diepe hart. 'Hierin ligt de reden waarom bij voortgaand inzicht en rijzend begrip en diepere vroomheid, de solidariteit, waarvan wij in het eerste deel spraken, werkzaam blijft. Het moge ons extra wakker maken en wegroepen uit een vlotte gelovigheid, indien wij daarin nog leven.'²⁴³

In deze slotpassage van de hier besproken kernbijdrage van Miskotte over de afwezigheid Gods vinden we op deze wijze een bevestiging van de openingszin van dit hoofdstuk, waarin wij stelden dat de mystieke geest van Miskotte, die persoonlijk de diepte van de verlating kende, hem gevoelig maakte die verlatingservaring in alle facetten van het culturele leven op te merken en er niet voor terug te deinzen. Nog eenvoudiger gezegd: hij die levenslang bedelaar bleef, kon levenslang solidair blijven met allen die 'het' niet hadden.

Als de goden zwijgen

We begonnen met te peilen hoe het thema van de afwezigheid Gods in Miskottes geloofsbiografie, zijn meditatieve teksten en preken een rol speelt.

²⁴¹ Miskotte 1966, 195.

²⁴² Miskotte 1966, 196.

²⁴³ Miskotte 1966, 198.

Vervolgens namen we een theologische tekst onder de loep, waarin het thema expliciet aan de orde is. We ontdekten als gouden draad: afwezigheid Gods is het tegenovergestelde van zijn presentie, zijn actieve tegenwoordigheid. Miskotte verheugt zich erover wanneer door dichters en denkers gesproken wordt over de afwezigheid van God, want daarachter ligt, hoe verborgen misschien ook, een besef dat niet over God te spreken valt als een altijd aanwezige macht, maar als een persoon die afwezig kan zijn, omdat hij ook op een actieve wijze present kan zijn. Zo schakelt Miskotte door naar zijn diepe overtuiging dat de bijbelse God niet geïdentificeerd kan worden met een alomtegenwoordige macht, maar dat over Hem slechts valt te spreken als degene die zich in zijn vrijheid openbaart als de 'Ik ben' (Exodus 3).

Dit denken heeft Miskotte het meest breed en diep ontvouwd in wat wel als zijn hoofdwerk wordt beschouwd: *Als de goden zwijgen*.²⁴⁴ Het inleidende hoofdstuk, ongeveer 80 bladzijden lang, kreeg de titel *Kleine Tijdspeigel*. Onderzoek van wat in dit hoofdstuk aan de orde komt stelt ons in staat datgene wat we tot nu toe vonden nog meer systematisch onder ogen te zien.²⁴⁵ Bovendien geeft deze inleiding een bredere ontvouwing van Miskottes visie op de cultuur van zijn dagen en de moderne mens, die hier 'de vierde mens' gaat heten. We willen hieronder eerst iets schrijven over de plaats van deze *Kleine Tijdspeigel* in het geheel van het boek *Als de goden zwijgen*. Daarbij komt de belangrijke vraag aan de orde in hoeverre het nodig is de eigen cultuur te proeven met het oog op een recht verstaan van de Bijbel en met het oog op de prediking. Miskotte wil niets weten van een aanknopingspunt tussen het natuurlijk verlangen van de mens en de genade van God. Toch vindt hij het uitermate belangrijk die mens echt te kennen, tot wie het Woord vandaag komt. We zullen onderzoeken waarom hij dit vindt. Vervolgens geven we een schets van de hoofdgedachten in de *Kleine Tijdspeigel*, waarbij we vooral letten op wat Miskotte zegt over het ambivalente karakter van de religie. Missen mensen God wanneer Hij afwezig is, of zijn ze er misschien wel blij mee, of loopt het door elkaar? We kozen deze spits, omdat momenteel de religie weer terug is van weggeweest, maar het de vraag is of op deze wijze de afwezige God ook aan het terugkomen is en of mensen Hem terugverlangen. Moeten we blij zijn met de nieuwe kansen die er liggen om het christelijk geloof ter sprake te brengen, nu religie weer mag? Of moeten we hier juist uitermate sceptisch zijn? Met die vragen in het achterhoofd lezen we wat Miskotte in zijn tijd schreef over de ambivalentie van de religie. Tenslotte confronteren we hetgeen Miskotte zegt over het eigenlijke en oneigenlijke nihilisme met de kenmerken van de postmoderne cultuur en stellen we de

²⁴⁴ K.H. Miskotte, *Als de goden zwijgen*. 1^e druk 1956. Hier wordt uit de 4^e druk geciteerd, verschenen als deel 8 in *Verzameld Werk*. Kampen: Kok 1983.

²⁴⁵ Eerder schreef ik hierover onder de titel 'Religie als het neusje van de zalm. De betekenis van Miskottes 'Kleine Tijdspeigel' na vijftig jaar', in: W. Dekker, G.C. den Hertog en T. de Reus 2005, 227-249. Zie voor deze thematiek en ook een verwerking van het daar door mij gestelde: C-S. Bene, *The identity of God. Modern and Biblical Theological Notions of God*. Academisch Proefschrift. Amsterdam: Vrije Universiteit 2010, 33-51.

vraag hoe Miskottes visie op de religieuze mens zich verhoudt met de meer klassiek gereformeerde visie.

'Kleine Tijdspiegel' geen aanknopingspunt

Miskotte is verwant aan Barth en verwerpt met hem elke gedachte dat we eerst een landingsplaats bij de mens zouden moeten vinden om vervolgens de boodschap kwijt te kunnen. Er is geen formeel noch materieel aanknopingspunt tussen natuur en genade. Toch geeft hij als inleiding op zijn gedachten over wie de God van de openbaring is (daarover gaat het in hoofdzaak in *Als de goden zwijgen*) in *Kleine Tijdspiegel* een uitvoerige schets over religie en nihilisme als doorlichting van de tijd. Betekent dat dan toch niet dat naar een aanknopingspunt gezocht wordt? Als dat niet zo is, wat betekent het dan wel? Het lijkt mij toe dat Miskotte soms bang is voor wat hij hier zelf onderneemt. De ondertitel van *Als de goden zwijgen* luidt: *Over de zin van het Oude Testament*. Daarop inhakend in een brief schrijft hij dan bijvoorbeeld: 'Het gaat niet om de zin van het Oude Testament 'voor onze tijd', 'voor de moderne mens' et cetera, maar over de zin die impliciet is, als het recht gelezen wordt. Dat het dan bovendien in de situatie rechtstreeks binnenvalt, is een *toegift!*' En even verder: '*Over de zin van het Oude Testament* heet het, niet de betekenis of de rechte uitleg, maar de *scopus*, niet speciaal voor het heden, al wordt het zo voorgedragen. De heimelijke mening is eigenlijk, dat zó de functie van het Oude Testament in de kerk had moeten zijn in de eeuwen die vóór ons geweest zijn.'²⁴⁶

Uit deze citaten kunnen we opmaken dat Miskotte het misverstand vreest alsof we eerst een analyse van de mens en zijn wereld moeten maken om daarna te onderzoeken welke betekenis de Bijbel vandaag nog heeft. In dat geval heerst de vertolker over de openbaring, kan de Schrift niet meer zijn eigen woord spreken en wordt heimelijk verondersteld dat naar een aanknopingspunt gezocht moet worden, waarmee echter noch de zichzelf openbarende God, noch de vervreemding van alle mensen van alle tijden serieus genomen wordt. De *Kleine Tijdspiegel* staat als analyse van mens en wereld anno 1956 voorin een boek dat gaat over de bijzondere openbaring, waarvan Israël getuigt. Het staat echter niet voorin om te dienen als opstap voor het verstaan van het Oude Testament. Het staat daar als tekening van de situatie waarin het Oude Testament rechtstreeks binnenvalt.

Toch klinkt dit teveel alsof de analyse objectief en waarde vrij zou zijn. Daarom moeten we nog een stap verder gaan dan alleen te zeggen: het is de situatie waarin het Oude Testament rechtstreeks binnenvalt. De analyse, zoals die in deze inleiding wordt gegeven, is niet ontstaan door een autonome bespiegeling van een toeschouwer. De analyse is gekleurd door iemand die gegrepen is door de openbaring van de bijzondere God van Israël. Er is

²⁴⁶ De dr. K.H. Miskotte Stichting, die *Als de goden zwijgen* opnieuw uitgaf als deel 8 in het *Verzameld Werk*, geeft deze citaten op de binnenzijde van de omslag van het boek zonder bronvermelding.

sprake van een hermeneutische cirkel. Zonder de *eye-opener* van het Oude Testament zou Miskotte nooit zijn analyse van de vierde mens hebben kunnen schrijven zoals hij deze heeft geschreven. Omgekeerd: zonder deze analyse van de vierde mens zou hij ook niet de accenten in het Oude Testament ontdekt hebben die hij er nu in ontdekt heeft. Daarom zet ik een vraagteken bij de zin: 'De heimelijke mening is eigenlijk, dat zó de *functie* van het Oude Testament in de kerk had moeten zijn in de eeuwen die vóór ons geweest zijn.' Hier houdt Miskotte te weinig rekening met de hermeneutische cirkel. Juist de tijd waarin Miskotte leefde, de tijd van het nihilisme enerzijds en de gevaarlijke nieuwe religiositeit anderzijds, het opleven van het oude heidendom en de Germaanse mythologieën, deed met nieuwe ogen het Oude Testament lezen. Het is niet goed denkbaar dat in de eeuwen daarvoor, de tijd waarin het christelijk geloof Europa veroverd leek te hebben, deze zelfde accenten zo gezien zouden zijn. Het antwoord van Miskotte op deze tegenwerping zou waarschijnlijk zijn: en toch hadden ze het wel beter moeten zien. We zitten nu met een erfenis van een failliet christendom. Dat had anders gekund wanneer bijtijds het unieke antiheidense spreken van het Oude Testament was ontdekt.

Helemaal kloppend krijgt Miskotte het antwoord op het probleem echter ook niet. Enerzijds begint hij immers bewust en heel uitdrukkelijk met een analyse van de tijd. Dit doet hij overigens niet alleen hier, maar ook in bijna al zijn preken. We zagen daar eerder in dit hoofdstuk voorbeelden van.²⁴⁷ Anderzijds waarschuwt hij dan weer dat deze analyse niet verkeerd verstaan moet worden; dat heeft iets krampachtigs. Zó bang is hij dat zijn analyse verstaan zal worden als een soort 'Vorverständnis' in het spoor van Bultmann. Ik meen dat we daar iets minder bang voor kunnen zijn. We ontvangen inzichten in de Schrift, die samenhangen met het tijdsgewricht waarin we leven. We kunnen en hoeven niet te zeggen dat men dit 100 jaar hiervoor ook al zo had moeten zien. In ieder geval zou men deze inzichten dan vanuit de ervaring van een andere context hebben moeten ontvangen.

Vanuit deze achtergrond gaan we nu luisteren naar wat Miskotte in zijn *Kleine Tijdspiegel* ziet als grondlijnen van het leven en denken van de mens van zijn tijd. We stellen ons de vraag wat we hier vandaag nog van herkennen. We maken deze oefening in de verwachting, dat juist door dit te ontdekken de Schrift voor ons vandaag kan opengaan op die plaatsen waar het levende Woord voor het heden ons tegen klinkt.

De tweeslachtigheid van de religie

Deze paragraaf, waarin we een begin maken met de weergave van Miskottes intenties in zijn *Kleine Tijdspiegel*, beginnen we met een kernachtig citaat in de bloemrijke taal die Miskotte eigen is: 'Maar *de religie sterft niet, ook niet in de vierde mens*, en de natuurlijke theologie, hoe vaak ook weerlegd, schiet

²⁴⁷ Zie voor meer voorbeelden en analyse M.J.G. van der Velden, *K.H. Miskotte als prediker. Een homiletisch onderzoek*. 's Gravenhage: Boekencentrum 1984.

weer kuit op een afgelegen zandbank ergens buiten de stroomversnellingen van de tijd en zwemt weer stroomopwaarts. En de religie schijnt weer het neusje van de zalm!’²⁴⁸ Uit dit citaat wordt meteen al duidelijk dat Miskotte niet het gevoel heeft gehad, zoals Bonhoeffer dat in 1944 wel had, dat we een tijdperk zonder religie tegemoet zouden gaan. Zelf schrijft hij daarover: ‘Het is bekend dat Dietrich *Bonhoeffer* de moderne mens, die de Kerk ontmoet (of niet meer ontmoet), anders zag, namelijk juist als de mondig-geworden mens, deel en representant van een ‘mondige wereld’.’²⁴⁹ Even verder: ‘Hij zag, voor zover wij kunnen nagaan, niet dat het ‘zwijgen der goden’ een nihilisme wekt, dat op zichzelf moeilijk als exponent van de ‘mondigheid’ kan worden verstaan en hij rekende ons inziens niet meer met het ambivalente karakter van dit nihilisme.’²⁵⁰ Dat is dan precies de kern van het verschil met Miskotte zelf. Overigens begint Miskotte zijn *Kleine Tijdspeegel* wel met de vraag: ‘Maar is het zo zeker, dat de mens religieus is van nature en in de diepte?’²⁵¹ In een preek komt hij zelfs nog dichterbij in de buurt van Bonhoeffer, wanneer hij zegt (het is dan 25 februari 1962):

Wij staan op het ogenblik in een tijd van ontdekkingen en verrassingen en de grootste, althans de interessantste en de dreigendste ontdekking is die van *de dood der religie* [...] Maar het is helemaal niet erg, absoluut niet erg, integendeel, het is helemaal niet erg dat de mensen de godsdienst kwijtraken, althans, het is heerlijk voor de theologen om te ontdekken dat de godsdienst niet behoort tot het wezen van de mens. Maar u zult zeggen: het is een akelig ‘experiment’; zouden de mensen toch nog niet terugkeren, door de angst en de nood enzovoort? Neen! Die oude therapie gaat niet meer op [...] Het is niet erg dat men de godsdienst kwijtraakt, want béterschap vindt men in de godsdienst toch niet.²⁵²

Deze woorden sprak Miskotte uit in de jaren ‘60, toen het gedachtegoed van Bonhoeffer begon door te werken bij verschillende theologen, die handelden over het einde van de religie.²⁵³ Wanneer we deze preek verder lezen krijgen we echter niet de indruk dat hij nu zelf ook bezig gaat met een religieuze interpretatie van het christelijk geloof. Het is voor hem eerder een aansporing het onvanzelfsprekende en het bijzondere van het geloof in Jezus Christus te verkondigen. Het is een heel bijzonder voorrecht in de tijd waarin de religie sterft in Hem te mogen geloven. Die toon klinkt al in het gebed vóór de preek, wanneer hij zegt:

En zo bidden wij U dan dat wij deze bevoorrechtiging niet te schande maken, waar wij - één op de 1000 - nog open staan, waar wij één op de 1000 nog het groot ge-

²⁴⁸ Miskotte 1983 (*Als de goden zwijgen*), 28.

²⁴⁹ Miskotte 1983, 71.

²⁵⁰ Miskotte 1983, 74.

²⁵¹ Miskotte 1983, 10.

²⁵² K.H. Miskotte, *Verzameld Werk 3*. Kampen: Kok 1997, 79-80.

²⁵³ Zie bijvoorbeeld J. Sperna Weiland, *Het einde van de religie. Verder op het spoor van Bonhoeffer*. Baarn: Het Wereldvenster 1970.

heimenis verstaan, waar wij één op de 1000 nog vrede vinden, waar wij verenigd zijn, een kleine schare, een aristocratie, met al onze lompen en met al onze zonden en met al het wegwerpelijke van ons wezen, door U verkoren om te komen [...]²⁵⁴

Uit deze citaten blijkt dat Miskotte het niet erg zou vinden wanneer de mens helemaal niet zo religieus zou blijken te zijn als altijd gedacht werd. Het lijkt alsof hij een doorbraak in die richting in de jaren '60 dan ook bijna met een zekere vreugde begroet. Van de religie hebben we immers uiteindelijk toch niets goeds te verwachten. In de *Kleine Tijdspiegel* houdt hij zich echter veel meer bezig met het *ambivalente* karakter van de religie en zoals hij het ook noemt: 'de immanente problematiek van de godsdienst.'

Wat is dit ambivalente karakter en wat is deze immanente problematiek? Heel eenvoudig gezegd komt het hier op neer, dat de mens enerzijds altijd diep religieus is geweest, anderzijds ook altijd getwijfeld heeft of het geen spel was. Dat de mens enerzijds altijd verlangd heeft naar geborgenheid in de wereld van de goden, anderzijds deze goden ook als bemoeizuchtig van zich af heeft willen schudden. Miskotte benoemt in dit verband het atheïsme als 'steeds tegenwoordige grond van de religie zelf.'²⁵⁵

In onze situatie (het is ons aller situatie) wordt openbaar, hoe het 'atheïsme' theoretisch steeds latent aanwezig was in de religie, en hoe het, praktisch, altijd de menigten heeft in het hart gegrepen; jawel, *in het hart gegrepen*, als een aangrijpende, dat is verschrikkelijke en ontroerende bevrijding, waarop de mens, bij alle ritueel conservatisme, steeds heimelijk heeft gehoopt.²⁵⁶

Samenvattend: religie is een uitermate complex verschijnsel. Soms lijkt het alsof ze behoort tot het wezen van het mens-zijn. Soms wordt daaraan getwijfeld, zoals door Bonhoeffer, of breder: in de jaren '60. Maar in feite gaat het om golfbewegingen, die te maken hebben met een ondergrondse immanente problematiek van de religie. Atheïsme is er dan ook als schaduw van de religie altijd geweest, een mengeling in zich bergend van wanhoop, bevrijding en opstand. Heel erg dat er geen god is, maar ook gelukkig dat er geen god is tot en met zelfs: er mag geen god zijn. Maar hoe zit dat nu volgens Miskotte precies in zijn eigen tijd? Wordt die gestempeld door een opkomend atheïsme of ook door nieuwe religiositeit? Of is het er allebei? Er is in ieder geval wel iets gebeurd. Het traditionele christendom is in ernstig verval geraakt en 'de vierde mens' is opgekomen. We willen in de volgende paragraaf proberen deze vierde mens, zoals Miskotte die ziet, meer in te kleuren.

De 'vierde mens'

Voordat we vanuit de *Kleine Tijdspiegel* zullen laten zien hoe Miskotte de vierde mens ziet, refereren we opnieuw aan de radiopreek, die Miskotte hield

²⁵⁴ Miskotte 1997, 79.

²⁵⁵ Miskotte 1983, 10.

²⁵⁶ Miskotte 1983, 16.

in 1930, 26 jaar voordat *Als de goden zwijgen* verscheen. Deze radiopreek over Lukas 22:31-32, de voorzegging van Petrus' verloochening, waarover we hierboven uitvoerig schreven, tekent de vierde mens in poëtische taal:

Ja, het geloof sterft in deze tijden. Gij hebt het natuurlijk ook gehoord, hoe hier, daar, ginds een mens fluistert of schreeuwt, dat hij zijn geloof 'kwijt' is, dat het een vreemde bevrijding is en een angstige leegte tegelijk. Dat is het schrikbarende nieuwe van onze tijd: die leegte als bevrijding en die bevrijding als leegte! Het gaat immers niet meer hierover, dat een overtuiging wankelt, dat er een dogma komt te vervallen, dat een stelsel van wereldbeschouwing dreigende scheuren vertoont - neen, het gaat om het beste deel, om het verborgen goed, om het laatste restant Godsvertrouwen, om de richting van het heimelijk gebed en om de zin van het zedelijk verzet in de wereld. Het schreit op de straten. En in de meest zwijgzame, gesloten gezichten leest men het plotseling, die vrijheid, die leegte. Daar is geen vragen meer, geen hunkeren naar licht, daar is radeloosheid en zelfbewustzijn tot eenheid versmolten [...] Het hangt in de lucht; het is epidemisch machtig geworden over alle vlees [...] de lampen van het verlangen gingen uit en de diep ontstelde ogen van velen zijn ook de levenswalg al weer te boven en gaan nu koesteren de zakelijke lijnen, waarlangs het leven in deze tijden koel en schril zich bewegen zal.²⁵⁷

De term 'de vierde mens' kan Miskotte in 1930 nog niet gekend hebben. J.C. Hoekendijk schreef over hem in 1953, met een term ontleend aan A. Weber. Vanaf die tijd komt deze uitdrukking ook pas bij Miskotte voor.²⁵⁸ Echter zonder de term te gebruiken tekent Miskotte hem al helemaal in het begin van bovengenoemde preek. Aan de vierde mens, zouden we in onze eigen woorden kunnen zeggen, is het oude religieuze en christelijke referentiekader ontvallen en beurtelings beleeft hij dit als een zwaar verlies en als een heerlijke bevrijding. Er zit echter een beweging in die tendeert naar het overwegende gevoel van bevrijding, waarbij het oude gevoel van verlies een steeds kleiner wordende stip in de achteruitkijkspiegel wordt.

Hoekendijk tekent de 'vierde mens' als postchristelijk, postkerkelijk, postburgerlijk, postpersoonlijk en met een open vraag postreligieus?²⁵⁹ Hierboven zagen we reeds dat deze open vraag er ook bij Miskotte is. De ene keer zegt hij: de religie sterft niet, ook niet in de vierde mens, de andere keer: misschien heeft Bonhoeffer wel gelijk en is de mens ten diepste niet zo'n *homo religiosus* als we altijd dachten. In het citaat uit de preek zegt hij aan de ene kant: er is leegte. Die zou dus nog weer kunnen roepen om vervulling. Aan de andere kant: daar is geen vragen meer. In de *Kleine tijdspegel* voegt hij er echter een element aan toe. Daar zegt hij dat deze 'vierde mens' in wezen ook al oeroud is. 'Eindelijk gaat hij zich onthullen als de eigenlijke, althans als de

²⁵⁷ Miskotte 1969, 16.

²⁵⁸ Behalve in *Als de goden zwijgen* bijvoorbeeld ook in de bijdrage uit 1958, die we hierboven bespraken: *Over de tegenwoordigheid Gods*.

²⁵⁹ Zie voor een goede bespreking van wat Hoekendijk met de 'vierde mens' bedoelt H. Jonker, *Theologische Praxis*. Nijkerk: Callenbach 1983, 207-212.

constante mens.²⁶⁰ En dan komt hij weer uit bij de immanente problematiek van de godsdienst, die er altijd is geweest: de mens vereert zijn goden, maar heimelijk twijfelt hij ook aan hun bestaan en wil hij - als ze al zouden bestaan - van hen af. Naar mijn mening overheerst bij Miskotte deze gedachte, dat de nu historisch verschijnende gestalte van de 'vierde mens' in feite de onthulling is van een mens die er ondergronds altijd geweest is. Eindelijk krijgt hij nu de gelegenheid het juk van zich te werpen. Of hij echter niet opnieuw toch weer naar de verloren goden zal gaan zoeken, dat is nog een open vraag. Want in feite is de mens in alle tijden dezelfde.

De vierde mens was zo modern niet als we dachten, in zover als de innerlijke noodwendigheid der religie nooit in het diepste besef verankerd lag; anderzijds is hij toch, in zijn openbaring, iets ontstellend nieuws, hoewel ook weer niet ontstellend door moderniteit, maar eerder modern in de wijze der ontsteltenis.²⁶¹

Het echte en het onechte nihilisme

Nu wij enigszins in kaart gebracht hebben hoe Miskotte de 'vierde mens' ziet als een bijzondere exponent van de mens van alle tijden, gevangen in de tweeslachtigheid die aan de religie zelf eigen is, bezien we in deze paragraaf hoe Miskotte deze 'vierde mens' tekent in twee gestalten, namelijk die van de echte en de onechte nihilisten.

Wanneer de goden zwijgen, de religie sterft, is het nihilisme de laatste consequentie. Klassiek is dit nihilisme op Europese bodem verwoord door Nietzsche. Het gaat dan om de 'ontwaarding' van alle waarden. Er is geen laatste antwoord op de vraag naar het vanwaar, waarom en waartoe. Er ligt geen bodem onder ons bestaan en het bestaan heeft geen horizon.²⁶² Wij zijn nihilisten omdat we niet meer terug kunnen naar de zijnssamenhang van het heidendom en omdat de christelijke wereldbeschouwing door ons wordt gezien als uitwerking van in feite een religie, die ook een product is van het menselijke subject, evenals alle andere religies.²⁶³

Het enige alternatief voor deze laatste consequentie is dat er toch zoiets als 'openbaring' zou zijn, aan gene zijde van onze subjectiviteit. De crisis van de religie, ook de christelijke religie in de twintigste eeuw zet ons voor de keuze: nihilisme of de openbaring van de God van Wie het Oude Testament getuigt aan ons te laten geschieden. Een filosoof die hier enige notie van heeft is volgens Miskotte K. Jaspers. Volgens Jaspers moet de mens uittreden uit de cocon van zijn subjectiviteit en zich durven laten raken door de 'andere' wereld. Een heel goed voorbeeld van hoe dit gebeurt ziet hij bij de

²⁶⁰ Miskotte 1983, 11.

²⁶¹ Miskotte 1983, 11.

²⁶² 'Was bedeutet der Nihilismus?' vraagt Aphorisme II van *Der Wille zur Macht*: 'Dasz die obersten Werten sich entwerten. Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das Warum.' En elders: 'Die Undurchführbarkeit einer Weltauslegung, der ungeheure Kraft gewidmet ist, erweckt das Misstrauen ob nicht alle Weltauslegungen falsch sind.' Miskotte 1983, 23.

²⁶³ Miskotte 1983, 20-25.

openbaringsgetuigen in het Oude Testament. Toch vindt Miskotte dit nog te vaag. Hij zegt: wanneer wij niet alleen de mogelijkheid van zulk een openbaring open houden, maar consequent uitgaan van haar werkelijkheid, dan is de nihilistische doem *a priori* en *a limine* afgesneden, ‘omdat het ‘ergens’ de autonomie van de menselijke geest opheft door haar in haar verwildering op te vangen in de Openbaring, de Tegenwoordigheid, de Liefde van Hem die eeuwig voor ons intreedt.’²⁶⁴

Niets maakt de Schrift en met name het Oude Testament zo brandend actueel als de stille en besliste, de liefdevolle en geweldige NAAM, niets kan voor de intellectueel gekwelden zulk een bevrijding betekenen als het einde der religie, dat door de theofanie van JHVH wordt ingeluid; het moet duidelijk worden, wanneer de goden en ook de god, die wij vanuit het autonoom denken hebben gemaakt, een neerdrukkend en vernietigend zwijgen oefenen, dat zij altijd zwijgende zijn geweest en steeds tot het atheïsme drijven zullen, tot de totale zinsvervreemding, levensontlediging en ‘Gods-verduistering’.²⁶⁵

Tot nu toe heeft Miskotte het gehad over het echte nihilisme. Hiertegenover tekent zich scherp het enige echte alternatief van de openbaring af. Dit echte nihilisme komen we echter niet zoveel tegen, zegt hij en daarom zien we ook minder scherp dat het enige echte alternatief de openbaring is. De ‘vierde mens’ wordt veeleer gekenmerkt door wat hij dan het onechte nihilisme noemt. Het nihilisme van de menigte ziet er in ieder geval niet zo zwaarwichtig uit als dat van Nietzsche. Het is in feite inconsequent:

Poseert men als ‘atheïst’, dan volgt onmiddellijk: ‘een beroerd ding, dat God niet bestaat’ en blijft God in boek of drama ten tonele voeren om verder met Hem te kunnen twisten; valt het woord ‘nihilisme’, dan haast men zich om al datgene op te sommen, waaraan toch nog waarde gehecht wordt [...], kan men zijn heimwee naar God niet langer verbergen, dan hoort men de klacht: “waarom hebt Gij mij verlaten”.²⁶⁶

²⁶⁴ Miskotte 1983, 24.

²⁶⁵ Miskotte 1983, 25.

²⁶⁶ Miskotte 1983, 25. 50 jaar nadat Miskotte deze woorden schreef is mijn indruk dat het klimaat niet echt veranderd is. Thans spreken we veel over het postmodernisme als kenmerkend voor onze tijd, maar onecht nihilisme zegt meer. Na de dood van volkszanger André Hazes op 23 september 2004 schreef bijvoorbeeld J. Durlacher in *NRC Handelsblad*: ‘In feite missen we Hem (God), maar dat weten we niet echt. We zijn verdrietig, nu we Hem niet meer hebben om de dood onschadelijk te maken, en ook daarvan zijn we ons nauwelijks bewust. Maar als iemand dood gaat die net zo leed als wij, die misschien wel als een martelaar voor ons heeft geleden, zoals Hazes en Fortuyn, dan huilen we met ons allen en zijn we blij dat we met zoveel zijn, eindelijk, en vragen we ons af: God, waarom hebben wij U in ’s hemelsnaam verlaten?’ Toen A. Knevel haar een paar dagen later hierop aansprak in zijn televisieprogramma *Het elfde uur* zei ze dat het geen serieuze optie was dan maar terug te keren tot het christelijk geloof. Dit is nu typisch wat Miskotte met het onechte nihilisme bedoelt: het trekt nergens een laatste consequentie.

Dit nihilisme onecht noemen betekent niet dat het niet zoveel voorstelt. Integendeel, juist dit onechte nihilisme is volgens Miskotte het echte, in die zin dat het te maken heeft met een totaal menselijk ervaren, terwijl het hierboven beschreven echte nihilisme meer de theoretische, rationeel doordachte variant is. Het onechte nihilisme is echter het nihilisme zoals we dat in de werkelijkheid tegenkomen.

Het ligt veel meer voor de hand het 'onechte' nihilisme van de grote 'men' te onderkennen als het 'echte'. *Zó*, in *déze* ambivalentie bestaat het inderdaad: 'er is geen God' - 'beroerd dat er geen God is' -, maar Hij *is* er niet, welaan, laat ons Hem elk alibi ontstrijden en Hem áánklagen! *Deze onzin is echt, is warm, is menselijk*. Of: achter geen geloof of ideaal steekt een werkelijkheid, er is niets dan een afgrond van absurd zijn, of er is niets dan het niets - als - afgrond; maar gegroet zij de zon en de zomer en de lach, gezegend zij het bloed en de vrouw; we reizen met gulzige ogen de wereld rond om te zien, we willen naar de maan vliegen, we komen tijd tekort om het verschrikkelijke leven intens te genieten; zo in deze komische tegenspraak is het nihilisme van de zogenaamde vierde mens kostelijk in onze ogen.²⁶⁷

Naar mijn inzicht zouden deze woorden gisteren precies zo geschreven kunnen zijn, getuigen ze van een fijnzinnig aanvoelen van wat onderhuids overal speelt en is er in deze analyse tegelijk ook de solidariteit met deze mens. Miskotte wijst er herhaaldelijk op dat we solidair moeten zijn met onze tijdgenoten. In uitspraken als deze is deze solidariteit alom voelbaar. Hij zegt zelfs: zo is deze mens kostelijk in onze ogen. Dit doet denken aan wat hij van het heidendom zegt: wij moeten het heidendom *eren*. De onechte nihilist en de heiden hebben beiden iets om van te houden. Ze durven het leven ondanks alle angst en frustratie toch écht te leven: echt, warm en menselijk.²⁶⁸

Miskotte werpt de vraag op of kerkelijke mensen echt anders zijn, zodat het voor hen heel moeilijk zou zijn met deze vierde mens te spreken. Zijn antwoord is dat deze distantie waarschijnlijk berust op een gebrek aan zelfkennis. Kerkelijke mensen zijn in hun bloed precies dezelfde mensen met alle tweeslachtigheid van de religie in hun eigen aderen. Het christendom is ook een religie. Kerkelijke mensen staan naast alle anderen, alleen met dit ene verschil dat zij weten dat het heil volstrekt van de andere kant komt en gekomen is en dat het er om gaat zich daaraan te durven toevertrouwen. Dit geldt voor christen, heiden, hele en halve nihilisten, voor allen zonder onderscheid.

²⁶⁷ Miskotte 1983, 26-27.

²⁶⁸ Zie: Miskotte 1983, 15. We verwijzen ook naar C.D. van Troostwijk, J.J. Beumer en D. Stegeman (red.), *'Wij willen het heidendom eeren'*. *Miskotte in de 'nieuwe tijd'*. Baarn: Ten Have 1994. Vergelijk ook H. Vreekamp in zijn fijngevoelige tekening van de 'heiden' Evert uit Voorthuizen, in: *Zwijgen bij volle maan*. Zoetermeer: Boekencentrum 2003, 35-47. Evert is meer de premoderne heiden, terwijl Miskotte het over de moderne en postmoderne heiden heeft. Maar de overeenkomst is het 'warm menselijke'.

Tegenstemmen in cultuur, kerk en synagoge

Intussen is het in de *cultuur* die door het hele en halve nihilisme gestempeld wordt volgens Miskotte niet een en al treurnis. Er zijn bewegingen en ook enkelingen die zoeken naar een tegenweer. Zo is er de beweging van het humanisme. Miskotte is van mening dat we daar niet smalend over moeten doen, als zou het hier alleen maar gaan om een zwak afleggettje van het christendom. We hoeven de moderne mens niet zo diep mogelijk in de poel van het nihilisme te sleuren om hem dan te zeggen dat alleen het evangelie nog zijn redding is. We mogen juist ook de corrigerende bewegingen en de denkers die een uitweg willen wijzen positief waarderen.²⁶⁹ Tot deze denkers rekent Miskotte Romano Guardini en Ernst Jünger. Hij meent evenwel dat ze niet diep genoeg peilen. Zij zoeken een soort restauratie van de godsdienst om het nihilisme de baas te worden, maar zij zien niet dat het nihilisme in de godsdienst zelf opgesloten lag en 'dat de 'Gods-verduistering' slechts een eindpunt is van een zelfoverschatting van het menselijk geloofsvermogen.'²⁷⁰ Op deze wijze komt Miskotte terug op zijn grondstelling dat de vierde mens niet anders dan de immanente problematiek van de religie onthult. Zonder dit te onderkennen is er volgens hem geen echte oplossing. De religie op zich moet volgens hem niet weer overeind geholpen worden.

Het meest uitvoerig schenkt hij aandacht aan Eugen Rosenstock, die vooral met zijn leer van de menselijke taal het nihilisme wilde overwinnen.²⁷¹ Miskotte waardeert deze poging zeer, maar tegelijk zegt hij van hem dat hij het nihilisme nooit zeer ernstig genomen heeft, omdat hij de religie ook nooit helemaal ernstig nam. Hij was een jood die tot Christus kwam. Vanuit zijn jood-zijn was hij diep onder de indruk van het geschieden van het Woord. In zijn taal filosofie ging hij uit van de scheppende kracht van het woord in het menselijk verkeer, de eenzaamheid en daarmee de zinloosheid opheffend. 'Want mens is slechts hij, die spreekt. En wát hij ook zegt: het doelt op gemeenschap en alleen tussen twee die elkaar vertrouwen en liefhebben valt er iets te zeggen.'²⁷² Elk *weten* is dodelijk: abstraheert, ontzielt. Elk *spreken* schept leven, omdat de grondstructuur van alle spreken, aanspreken en aangesproken worden behelst.

Als de grote tegenstem in de *kerk* heeft de stem van Karl Barth geklonken. Miskotte citeert een aantal passages uit de tweede uitgave van diens Römerbrief (1921). Barth heeft de crisis van het nihilisme aan het licht gebracht als de crisis van de religie. Voorzover het christendom en de kerk menselijke ondernemingen zijn staan ze onder het oordeel van de levende God. Miskotte vraagt zich echter af of de kerk deze boodschap ook verstaan heeft. Of trekt ze zich terug in een kerkelijk bastion om zich zo aan de nihi-

²⁶⁹ Miskotte 1983, 28-36.

²⁷⁰ Miskotte 1983, 32.

²⁷¹ Het meest kenmerkende citaat van Rosenstock in dit verband: 'Vokativ und Imperativ ihren führenden Charakter wieder zu geben - das würde mehr zur Beseitigung des Atheismus und des Zynismus tun als alle fromme Traktate zusammengekommen' (35).

²⁷² Miskotte 1983, 35-36.

listische cultuur te onttrekken? Dat zal niet baten, want ook op de bodem van de religie in dit bastion sluimert het nihilisme.

Tenslotte laat Miskotte nog een belangrijke tegenstem uit de *synagoge* aan het woord, namelijk die van Martin Buber. Zijn boek: *Gottesfinsternis*²⁷³ wordt door Miskotte getypeerd als een boek waarin de sfeer van het nihilisme en de stem van het Oude Testament elkaar raken.²⁷⁴ Hij vat de belangrijkste gedachten van Buber in de volgende drie punten samen.²⁷⁵

1) Het menselijk denken heeft in de moderne tijd Gods licht of het licht van de Godsgedachte verduisterd; hierdoor zijn mensen verblind, kunnen ze dit licht niet meer zien.

Wanneer men ervan uitgaat, dat de rede in zichzelf rust en zichzelf tot genoegzame grond heeft, wanneer men de zijns categorieën aanziet als door het subject in de chaos der ervaring ingebracht, wanneer men meent dat de existentie van en voor de mens betekent, dat de mens uit en tot zichzelf is - dan kan deze verduistering niet uitblijven. Maar deze verduistering is een *destructio* die door een *destructio destructionis* verdient te worden aangetast. Hier moet een wijsgerig offensief intreden!

2) God is niet alleen door het denken, maar ook door het totaal van onze ervaring verduisterd, ongeloofwaardig geworden. De godsdienst heeft hierin een grote rol gespeeld. In de godsdienst sneden mensen God op menselijke maat, maar de uitkomst was dat het mooie verhaal niet klopte. 'De religie blijkt ons de menselijke onderneming, die men zowel de meest omvattende als de meest onhoudbare kan noemen.'

3) Buber voegt er nog een derde, zeer belangrijke gedachte aan toe. Die gedachte maakt Miskotte het meest vrolijk, terwijl deze op het eerste gehoor schokkend kan klinken. Buber zegt dat het ook zo zou kunnen zijn dat de Godsverduistering is ontstaan, omdat God zelf zich verbergt: 'Laten wij ons afvragen, of het niet woordelijk waar zou kunnen zijn, dat God vroeger tot ons sprak en nu zwijgt en of dat niet zo moet worden verstaan, als de hebreeuwse Bijbel het verstaan wil hebben, namelijk dat de levende God niet alleen een Zich openbarende maar ook een Zich verbergende God is.'²⁷⁶ Buber verwijst dan naar Jesaja 45:15: 'Voorwaar Gij zijt een God, die zich verborgen houdt, de God Israëls, de Bevrijder.' Hier aangekomen zegt Miskotte dat we bij meer *vrolijke* inzichten komen.²⁷⁷ Wanneer we het nihilisme

²⁷³ Verschenen in 1952. Nederlandse vertaling: *Godsverduistering*. Utrecht: Erven J. Bijleveld 1954.

²⁷⁴ Miskotte 1983, 45.

²⁷⁵ Miskotte 1983, 45-47.

²⁷⁶ Buber 1954, 71-72.

²⁷⁷ Behalve Pannenberg en Miskotte brengt dus ook Buber de afwezigheid en de verberging van God in verband met het oordeel van deze God. Wanneer Miskotte het in 1930 heeft over het 'ziften van de tarwe', brengt hij op andere wijze in feite deze gedachte al naar voren, dan niet vanuit het Oude, maar vanuit het Nieuwe Testament. Het spreken over het oordeel is een vrolijk spreken, omdat we dan in ieder geval niet aan het noodlot, de wetmatigheden van de geschie-

zien in het licht van de zich verbergende God hebben wij reeds het terrein der openbaring betreden, van waaruit alleen opklaring in onze duisternis is te verwachten. Het kan bij alle getob over het nihilisme nooit gaan om herstel van de religiositeit. Buber brengt ons vragenderwijs in de sfeer van de openbaring, het Oude Testament. En daarvan zegt Miskotte:

Het Oude Testament zal ons uit de terreur van het nihilisme uitleiden *naarmate* het ons uit de *dwangpositie* van de religie *uitleidt*. Menigeen zal er alleen een spotwoord voor over hebben, maar het blijft onze vaste overtuiging, dat het Oude Testament de hulp biedt, waarop wij aangewezen zijn, willen wij onszelf en onze naasten uit de ambivalentie van de religie en van het nihilisme *bevrijden*.²⁷⁸

Samenvattend kunnen we stellen dat Miskotte de tegengeluiden die het nihilisme bevragen en bestrijden zeker waardeert. Hij ziet ze echter niet als een brug waarover de kerk moet gaan om dan aan de overzijde van die brug haar eigen getuigenis ter sprake te brengen; ze hebben een eigen betekenis. Bij Buber raakt de analyse en het tegengeluid op filosofisch niveau het sterkst het andere geluid van de heilige Schrift zelf. Wanneer de afwezigheid van God niet alleen als een cultuurverschijnsel wordt geanalyseerd, een immanente reactie op het eveneens immanente verschijnsel van de religie, maar daarentegen het vermoeden rijst dat deze afwezigheid ook met het handelen van God zelf te maken zou kunnen hebben, dan gloort er hoop. Onder het oordeel van de verberging mag er hoop zijn op nieuwe openbaring. Zoals we in de titel van dit hoofdstuk reeds tot uitdrukking brachten: over de afwezigheid van God spreken als tegenpool van *presentie*, dat geeft hoop. Wanneer we het zo zien zijn we reeds in de ruimte waarin openbaring opnieuw aan ons kan geschieden.

In de laatste hoofdstukken van dit boek bespreken we de vraag of Miskotte gelijk heeft met zijn aarzeling rond de vraag of er een wijsgerig offensief nodig zou zijn om het immanente denken te doorbreken. Dit hoofdstuk sluiten we af met de bespreking van twee andere vragen. In de eerste plaats welke relatie het spreken over modernisme en postmodernisme vandaag heeft met betrekking tot het spreken van Miskotte over nihilisme en oneigenlijk nihilisme. Heeft de overgang van modernisme naar postmodernisme, zoals deze vandaag vaak gezien wordt, de analyse van Miskotte in een ander licht gezet of geantiquiseerd? In de tweede plaats, zoals we dat bij de bespreking van het denken van Pannenberg ook gedaan hebben, stellen we kort de vraag aan de orde hoe het spreken over openbaring en religie bij Miskotte zich verhoudt tot het klassieke gereformeerde denken op dit punt.

denis, de satan of puur onze eigen domheid overgeleverd zijn. Hij die ons oordeelt is ook degene die ons kan redden.

²⁷⁸ Miskotte 1983, 49.

Postmodernisme en nihilisme

De fase waarin onze cultuur zich thans bevindt wordt veelal gekenmerkt als postmodern. Lindijer heeft de verschillen tussen modern en postmodern aldus naast elkaar gezet. Modern is het om:

- de rede, het verstand en het logische hoog te achten;
- het leven, alles wat er gebeurt, de wereld systematisch te ordenen;
- veel te verwachten van technische en economische ontwikkeling;
- te geloven in vooruitgang, komende eenheid en harmonie;
- de menselijke mogelijkheden hoog in te schatten.

Postmodern is het om:

- de grenzen te erkennen van ons kennen, begrijpen en kunnen;
- gevoel, fantasie en dromen hoog te waarderen;
- ideologieën en systemen te relativiseren of te verwerpen en economische en technische ontwikkelingen kritisch te volgen;
- kritisch te zijn ten aanzien van de mogelijkheden van de mens (tot vrijheid, autonomie en zelfwording);
- te aanvaarden dat wereld en leven chaotisch en mysterieus zijn en dat het menselijk bestaan fragmentarisch en onaf is;
- aandacht te geven aan verschillen, tegenstellingen en het andere.²⁷⁹

Ongetwijfeld zitten er in deze typering waarheidsmomenten. Toch steken ze als enigszins oppervlakkig af bij wat Miskotte in zijn *Kleine Tijdspeigel* naar voren brengt. Wie zijn typering van het echte en onechte nihilisme nog eens op zich in laat werken komt er in ieder geval achter dat de tijd van het ongebroken modernisme ook reeds in het midden van de twintigste eeuw voorbij was. In de jaren '60 van deze eeuw leek het weer even terug te komen. Men spreekt over die periode wel als van de tweede Verlichtingsgolf. Voor F.O. van Gennep was de revolutionaire impact van deze periode aanleiding het hele proces van de Verlichting en zijn ideologieën nog eens te beschrijven in zijn omvangrijke boek: *De terugkeer van de verloren Vader*.²⁸⁰ Hij beschrijft in dit boek ook de opkomst van het postmodernisme als verschijnsel van de crisis van de ideologieën der Verlichting. Van dit postmodernisme zegt hij echter: 'Het postmodernisme als uiting van wantrouwen tegen het eenheidsdenken van de Verlichting heeft oude papieren.'²⁸¹ Hij noemt dan als voorbeeld ook de naam van Nietzsche. En leek in de jaren '60 weer even de redelijkheid van het verlichtingsdenken religie als achterlijk opzij te zetten, van zijn eigen tijd schrijft Van Gennep: 'Onze wereld zindert en knispert van religiositeit.'²⁸²

Met andere woorden, een eenvoudige schematiek: modernisme tot ongeveer de jaren '80 van de twintigste eeuw en postmodernisme daarna klopt niet; de Verlichting werkt nog steeds door. Kritische tegenbewegingen zijn er

²⁷⁹ C.H. Lindijer, *Op verkenning in het postmoderne landschap*. Zoetermeer: Boekencentrum 2003, 24-25.

²⁸⁰ Baarn: Ten Have 1989.

²⁸¹ Van Gennep 1989, 221.

²⁸² Van Gennep 1989, 278.

ook steeds geweest. Er is geen reden ons als christenen rijk te rekenen met de gedachte dat het modernisme met het primaat van de rede voorbij zou zijn. Er is ook geen reden ons als christenen rijk te rekenen met het postmodernisme, waarin weer plaats zou zijn voor religie. We moeten dan onmiddellijk vragen voor welke religie dat zo zou zijn. In ieder geval niet voor een religie die aanspraak maakt op algemeen geldigheid. Dat alles in onze tijd weer knispert en zindert van religiositeit dat zij dan zo, maar wat betekent dat voor het thema dat ons in deze studie bezig houdt: de afwezigheid van God? Komt God op deze wijze ook terug?²⁸³ We kunnen er een bevestiging in zien van wat Miskotte schreef, dat het nihilisme nooit het laatste woord kan zijn, dat er daarom veel meer onechte dan echte nihilisten zijn en dat religie weer het neusje van de zalm wordt. Uit de analyse die we hierboven gaven van hetgeen Miskotte verstaat onder het echte en het onechte nihilisme, blijkt dat in religieus opzicht modernisme en postmodernisme varianten zijn op eenzelfde thema: de mens, die beurtelings de religie van zich afschudt en toch weer nodig lijkt te hebben. Dit is een verschijnsel van alle tijden.

In de lijn van Miskotte gaat het er vandaag om heel dicht naast de *nihilisten* te staan en te zeggen: uw ongeloof is zeer begrijpelijk. Het is ook het mijne. Religie is in veel opzichten gevaarlijk en de kans dat we onszelf bedriegen is zeer groot. Het enige alternatief is je te laten raken door een uniek getuigenis, dat van apostelen en profeten. Nihilisten worden door Miskotte verwezen naar een bijbelklas. Daar kan de afwezige God zich present stellen, al lezend in de getuigenissen van hen die het ondervonden hebben.

In de lijn van Miskotte gaat het er in de postmoderne tijd om heel dicht naast de *onechte nihilisten* te staan, met hun verlangen naar beleving en geborgenheid, ondanks dat God vaag is geworden. Evenzeer als bij de echte nihilisten zal het er ook voor hen om gaan zich open te stellen voor het unieke getuigenis van Tenach en Nieuwe Testament. Daar kunnen postmoderne twijfelaars, kinderen van een belevingscultuur, ontdekken dat het de rijkste beleving is gekend te zijn door de Ander. Het hunkeren naar religieuze ervaring wordt 'opgeheven' in de dubbele zin van het woord. Men leert de hunkering los te laten en deze wordt op een hoger plan gebracht. Gekend zijn gaat dieper dan kennen, in Gods bewustzijn gekend en geliefd te zijn is rijker dan God in het eigen bewustzijn te ervaren. De basiservaring, dat het niet om onze ervaring gaat, was de grote ontdekking bij de jonge Miskotte, zoals we aan het begin van dit hoofdstuk zagen. De kern van deze ervaring is bij alle verdieping en verbreding van zijn theologie gebleven. Het is ook de enige weg die hij in de crisis van de afwezigheid van God heilzaam acht voor echte en onechte nihilisten. Ze zullen het offer moeten brengen zichzelf los te laten, waardoor er ruimte kan komen voor de ervaring dat er Iemand van eeuwigheid reeds gedachten van vrede over hen had.

²⁸³ Zie voor een kritische beoordeling van antwoorden op deze vraag: A. van de Beek, *Is God terug?* Zoetermeer: Boekencentrum 2010.

De 'Kleine Tijdspeigel' en de gereformeerde theologie

Hierboven hebben we geprobeerd de kracht van het eigen geluid van Miskotte te laten klinken, ook in de actualiteit. Aan het slot van onze bespreking willen we nog, zoals we dat ook in hoofdstuk 2 gedaan hebben bij de bespreking van Pannenberg, de klassiek gereformeerde theologie in het gesprek betrekken. Dat doen we niet omdat daarmee een laatste oordeel uitgesproken zou moeten worden, maar wel omdat we gezien hebben dat daar ook altijd op een eigen wijze geworsteld is met de relatie openbaring en algemeen menselijke religie en dat de gereformeerde traditie daar belangrijke antwoorden op heeft gevonden in het spoor van de Schrift en Calvijn. We hebben gezien dat Pannenberg bepaalde grondlijnen van zijn denken gemeen heeft met de gereformeerde theoloog H. Bavinck. Hoe verhoudt nu Miskotte met zijn hoofdthese over het nihilisme als keerzijde van de religie zich tot dit gedachtegoed? Hierop past een genuanceerd antwoord. Wanneer de gereformeerde theologie stelt dat de mens van nature geneigd is God en zijn naaste te haten²⁸⁴, dan vindt dat bij Miskotte een actualisering in zijn beschrijving van de ambivalentie van de religie. Met al zijn religiositeit wil de mens zich in feite ook telkens weer van de godheid ontdoen. Het nihilisme, dat sluimert op de bodem van de religie, laat zien dat de mens ten diepste van God af wil. Anderzijds stelt de gereformeerde theologie echter dat er enige vonken van kennis van God in ieder mens zijn overgebleven, waardoor hij niet te verontschuldigen is.²⁸⁵ In de visie van Miskotte wordt dit gegeven zo vertaald, dat religie altijd weer door het nihilisme heen kan breken. Hier houden echter tegelijk ook de overeenkomsten met de gereformeerde theologie op. Miskotte ziet immers heel de religie als een menselijke onderneming, die steeds weer moet mislukken, terwijl Calvijn en de gereformeerde theologie het religieus verlangen verbinden met een zekere ingeschapen Godkennis; dat vinden we zo bij Miskotte niet terug. De leer van de zogenaamde algemene openbaring, die in de gereformeerde theologie altijd een rol heeft gespeeld, speelt bij Miskotte geen rol. Hij ziet deze direct verbonden met de natuurlijke theologie, die hij juist beschouwt als een van de listigste ondernemingen van de religieuze mens om zich de ware God van het lijf te houden. Daarom betoogt hij ook in de *Kleine Tijdspeigel* dat wij radicaal van deze natuurlijke theologie af moeten. In het hierboven gegeven citaat²⁸⁶ is het juist de natuurlijke theologie die, hoe vaak ook weerlegd, weer kuit schiet op een afgelegen zandbank en dan wordt de religie weer het neusje van de zalm. Weg dus met de natuurlijke theologie. Dat betekent echter ook: weg bij elke poging vandaan om mensen via hun algemene godsbesef enig zicht te geven op de enig ware God. Hierin is Miskotte radicaler dan de gereformeerde theologie, hoewel we dan niet heel de gereformeerde theologie over een kam kunnen sche-

²⁸⁴ Heidelbergse Catechismus, zondag 2.

²⁸⁵ Johannes Calvijn, *Institutie*. Vertaald door dr. C.A. de Niet. Houten: Den Hertog 2009, Boek I, hoofdstuk III, 2: 'Ook goddelozen zijn er dus een bewijs van dat er in het gemoed van alle mensen altijd enige kennis van God leeft.'

²⁸⁶ Miskotte 1983, 28.

ren. Calvijn bijvoorbeeld stelt wel at er vonkjes van Godskennis in ieder mens zijn overgebleven, maar ze functioneren bij hem niet als een aanknopingspunt voor de ware Godskennis. In de latere scholastieke theologie treedt er een verschuiving op²⁸⁷. Bij H. Bavinck vinden we een breed uitgewerkte leer van de algemene openbaring, die we zo bij Calvijn niet vinden en dan is er tenslotte nog de interessante figuur van J.H. Bavinck, die een psychologische verfijning aanbrengt in de leer van de algemene openbaring, maar deze juist gebruikt om te laten zien hoe de mens voortdurend bezig is de in zijn ziel geopenbaarde waarheid aangaande de ware God te verdringen.²⁸⁸ De gereformeerde theologie heeft dus zeker niet steeds met één mond gesproken. Toch heeft ze altijd wel iets gedaan met het feit dat er een relatie bestaat tussen de Schepper en elk schepsel. Miskotte acht dit in de problematiek van de afwezigheid van God, het echte en het onechte nihilisme, geen begaanbaar spoor. Religie is geen gebrekkig antwoord, maar is ongeloof. Geloof komt er pas wanneer de mens deze weg verlaat en deze weg zal de mens nooit verlaten, tenzij hij krachtig wordt weggeroepen door de Stem van de levende God, zoals eertijds Abraham.

Het is de vraag of dit het enige is dat er te zeggen valt. Hierboven citeerden we opmerkelijke zinnen uit preken, die ervan getuigen dat ook Miskotte wist van een oerverbondenheid en een daaruit voortvloeiend oerverlangen van mensen naar God.²⁸⁹ In de *Kleine Tijdspiegel* besteedt hij ook niet voor niets aandacht aan denkers die Europa willen behoeden voor het volstreekte nihilisme, zoals Guardini en Jaspers en nog vele anderen. Hij waardeert het gesprek om te komen tot een betere filosofie, een bredere redelijkheid. Daarmee hebben we echter nog geen brug geslagen naar de Naam, zegt hij dan weer. Dan moeten we toch naar de tekst van de heilige Schrift.²⁹⁰ Formeel lijkt deze gedachtegang op die van Calvijn in *Boek I* van zijn *Institutie*. Na alle omtrekkende bewegingen zegt ook hij: nu moeten we naar de tekst van de heilige Schrift. We komen in de laatste twee hoofdstukken van dit boek nog op deze kwestie terug.

²⁸⁷ Zie G. van den Brink: 'Alsof de naam niet betrouwbaar zou zijn! Over bijbels abc', in: W. Dekker, G.C. den Hertog en T. de Reus 2005, 163-185. Hij verwijst met name naar Hellenbroek.

²⁸⁸ Vergelijk P.J. Visser, *Bemoeienis en getuigenis. Het leven en de missionaire theologie van Johan H. Bavinck*. Zoetermeer: Boekencentrum 1997: 'Het christelijk geloof ontstaat daar, waar de waarheid van Gods openbaring in Christus het verdringings- en vervangingsproces doorbreekt en de Geest ons leidt in de waarheid' (158).

²⁸⁹ Vooral bij de bespreking van de preek over Openbaring 1:7 kwam dit aan de orde.

²⁹⁰ Miskotte 1983, 80.



4 Anton Houtepen en zijn benadering van het agnosme

De rooms-katholieke theoloog Anton Houtepen (1940-2010) wijdde een groot deel van zijn arbeidzame leven aan de oecumene. Hij nam deel aan het werk van de Wereldraad van Kerken en dat van de Raad van Kerken in Nederland. Daarnaast was hij van 1984 tot 1994 hoogleraar voor Katholieke filosofie aan de Erasmus Universiteit te Rotterdam. In zijn betrokkenheid op de oecumene merkte hij dat na een bloeitijd een tijd van malaise aanbrak. Aan de Erasmus Universiteit stond hij voor de grote opgave de uitgangspunten van het Katholieke geloof ter sprake te brengen in een klimaat dat door en door geseculariseerd was. In deze beide contexten kreeg hij steeds meer de ovetuiging dat het noodzakelijk was de basisvraag van elk geloof, ook van het christelijke geloof, de vraag naar God opnieuw fundamenteel aan de orde te stellen. In de oecumene werd over allerlei belangrijke zaken zoals kerk, ambt en sacrament gesproken, maar intussen veranderde de wereld ingrijpend: in het Westen greep de secularisatie steeds verder om zich heen, zodat de invloed van de traditionele kerken op de samenleving afnam, terwijl de vraag naar de dialoog met de andere godsdiensten steeds belangrijker werd vanwege globalisering en mondialisering. Op wereldschaal was er juist een herleving van allerlei vormen van religiositeit en een sterke opkomst van de islam. Betekende dit niet dat juist ook in de oecumene de basisvraag aan de orde moest komen: ‘In welke God geloven we en hoe maken we dit geloof in God plausibel’?²⁹¹ Aan de Erasmus Universiteit bemerkte hij hoe noodzakelijk het was over een nieuw kentheoretisch kader na te denken, waarbinnen het spreken over God als zinvol kon worden aangemerkt.

Deze beide arbeidsterreinen en de daar verkregen inzichten resulteerden in diepgravende studies over de vraag naar een verstaanbaar spreken over God in onze huidige wereld.²⁹² Nadat allerlei deelstudies verschenen waren

²⁹¹ In 1994 zegt hij het zo: ‘Waar is God ...? In het oecumenisch gesprek der kerken tot dusver een merkwaardig verzwegen vraag, alsof alle christelijke tradities het op dit punt wel eens zouden zijn.’ In: *Waar is God in deze tijd? De betekenis van de geschiedenis in de theologie van Dr. H. Berkhof*. Nijkerk: Callenbach 1994, 29.

²⁹² Een schets van zijn levens- en ontwikkelingsgang is te vinden in: Freek L. Bakker (red.), *Rethinking ecumenism. Strategies for the 21st century*. IIMO research publication, 63. Zoetermeer: Meinema 2004, 17-28. Met name in het theologische portret (pagina 29-47) komt naar voren hoe de godsvraag Houtepen steeds sterker is gaan bezig houden, zowel vanuit filosofische als vanuit oecumenische invalshoeken: ‘Once arrived at this conclusion of the quest for God as the central question in the ecumenical endeavour, it turns out that it is much more than only a remedy for the standstill in the dialogue. It also has a healing effect in the crisis of faith in our secularised culture. This crisis also receives more and more Houtepens attention. Only were God to be given back his place in our society would ecumenical interest flourish again’ (40).

zag uiteindelijk in 1997 zijn grote studie *God, een open vraag* het licht.²⁹³ In 2006 werd dit boek gevolgd door een even omvangrijk werk: Houtepens theologische antropologie.²⁹⁴ Theologie en antropologie vormen in alle opzichten een tweeluik. Dit wordt onderstreept door de vormgeving van beide boeken; beide precies even dik, precies even veel hoofdstukken, afgesloten met een epiloog, beide in dezelfde kleur en met een afbeelding van een schilderij van Jeroen Bosch op de voorkant.²⁹⁵ In het eerste boek laat Houtepen zien hoe God het beste weer ter sprake gebracht kan worden door de open einden van het mens-zijn te lezen als een open vraag naar God en in het tweede boek laat hij zien dat de humaniteit het beste gediend is met het geloof in God, zoals dat uiteindelijk in de christelijke traditie het meest rijk is verstaan.

Voordat we Houtepens gedachten vanuit deze studies willen weergeven schenken we echter eerst aandacht aan de rede die hij uitsprak bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar aan de Erasmus Universiteit.²⁹⁶ Deze rede is te zien als een prelude op de thematiek die hem hierna steeds zal bezig houden, de vraag naar God in de ontgoddelijkste westerse cultuur.²⁹⁷ Verreweg zijn meeste publicaties vóór 1985 gaan over binnenkerkelijke en oecumenische thema's, maar aan de Erasmus Universiteit gaat het om de publieke verantwoording van het godsgeloof in de zoals Houtepen het aanvankelijk noemt 'na-theïstische cultuur'. Later zal hij vaker spreken van een cul-

²⁹³ A. Houtepen, *God, een open vraag*. Zoetermeer: Meinema 1997. Het boek verscheen in het Nederlands, maar zeer spoedig werd het vertaald in het Duits, Engels en Italiaans. De meeste hoofdstukken in dit boek zijn bewerkingen van eerder verschenen bijdragen, zodat we dit boek wel kunnen beschouwen als de voorlopige afronding van Houtepens denken over de crisis van het godsgeloof in de Europese samenleving.

²⁹⁴ A. Houtepen, *Uit aarde, naar Gods beeld. Theologische antropologie*. Zoetermeer: Meinema 2006.

²⁹⁵ De omslagillustratie van *God, een open vraag* is *De zielereis* van Jeroen Bosch. Houtepen sluit zich aan bij de door Augustinus verder uitgewerkte oorspronkelijk neoplatoonse gedachtegang dat we als mensen van God zijn uitgegaan en naar Hem terugkeren; het zogenaamde *exitus-reditus* schema. Dit is de leer van de zielereis (Houtepen 1997, 107, 188, 205, 406). De omslagillustratie van *Uit aarde, naar Gods beeld* is *De tuin der lusten* van Jeroen Bosch, waarin bijna alle licht- en schaduwzijden van het mens-zijn, zijn weergegeven (Houtepen 2006, 13-14). Hoe nauw theologie en antropologie bij Houtepen verbonden zijn, blijkt alleen al hieruit, dat *De zielereis* als omslagschilderij ook op het boek over de antropologie denkbaar geweest zou zijn.

²⁹⁶ Titel van de rede: *In God is geen geweld. Theologie als geloofsverantwoording in een na-theïstische cultuur*. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar vanwege de Radboudstichting Wetenschappelijk Onderwijsfonds in de grondslagen en wijsgerige implicaties van de Katholieke theologie bij de Centrale Interfaculteit van de Erasmus Universiteit te Rotterdam op donderdag 24 januari 1985. Vught: Radboudstichting Wetenschappelijk Onderwijsfonds 1985.

²⁹⁷ Zijn laatste mij bekende rede hield hij op 28 maart 2009 ter gelegenheid van het feit dat hem door het Oud-Katholiek Seminarie de Blaise Pascal-prijs was toegekend. De titel van de rede luidt: 'De droom van Descartes en het visioen van Pascal. Twee wegen van geloof in een agnostische cultuur', in: *Toegewijd denken. Pascalprijzen 2008 en 2009*. Amersfoort/Sliedrecht: Merweboek 2009, 56-78.

tuur gestempeld door agnosme.²⁹⁸ Voor Houtepen zijn dit toch niet twee werelden geworden. Integendeel, hij zag steeds meer hoezeer de vraag naar God ook in de oecumene één van de belangrijkste was. Anderzijds komen we volgens hem pas goed met de na-theïstische cultuur in gesprek wanneer we binnenkerkelijk orde op zaken gesteld hebben met betrekking tot ons godsbeeld. Vanaf 1985, het jaar van zijn inaugurele rede aan de Erasmus Universiteit, tot 2005, het jaar waarin hij de Oecumenelezing hield voor de Raad van Kerken, is hier sprake van een ononderbroken lijn. Zo gaat de rede uit 1985 enerzijds over de kentheoretische vragen voor geloof en theologie in een na-theïstische cultuur, anderzijds over een verheldering en reiniging van de christelijke godsidee, waarbij het meest kenmerkende is dat God niet de almachtige heer-ser is die van buitenaf mensen dwingt tot dienst aan Hem, maar de God die liefdevol werkt via innerlijke overtuiging.²⁹⁹

In God is geen geweld

De inaugurele rede uit 1985 gaat eigenlijk over twee thema's, die in eerste instantie niet noodzakelijkerwijze met elkaar te maken lijken te hebben. Het gaat in eerste instantie over theologie als geloofsverantwoording in een na-theïstische cultuur. In tweede instantie gaat het om het poneren van een godsleer, waarvan het adagium is ontleend aan de bekende brief aan Diognetus (een oudchristelijke apologie, vermoedelijk uit de tweede eeuw na Christus), dat in God geen geweld is. Voor Houtepen blijken de twee thema's echter ten nauwste samen te hangen. De gang van het betoog is als volgt; allereerst wordt het een en ander gezegd over de West-Europese cultuur als een na-theïstische cultuur, vervolgens gaat het over theologie als geloofsverantwoording en tenslotte gaat het over het geloof in Gods zorg en voorzienigheid, waar dan ontvouwd wordt dat in God geen geweld is.

De term 'theïsme' is volgens Houtepen gesmeed door Ralph Cudworth.³⁰⁰

Onder theïsme verstaat Cudworth de voor het Jodendom, Christendom en Islam tegenover de overige religies specifieke en gemeenschappelijke overtuiging van het bestaan van een absolute, de wereld overstijgende, persoonlijke God; die de wereld schiep uit het niets, die haar blijvend in stand houdt en die door eigenschappen van oneindigheid, volmaaktheid, voorzienigheid en almacht richtsnoer is voor het handelen van de mens. Daarbij moet het bestaan van God als Eerste

²⁹⁸ Uit de bibliografie in Bakker (2004) blijkt dat de rede uit 1985 een nieuwe inzet vormde en dat daarna veel publicaties rondom deze thematiek volgden. Het verder denken over dit onderwerp is gebleven, ook na 1994 toen de leerstoel aan de Erasmus Universiteit was vervuld voor die in Utrecht, waar hij overigens ook tijdens de periode aan de Erasmus Universiteit als onderzoeker werkzaam was. Op 4 februari 2005 hield hij de jaarlijkse Oecumenelezing voor de Raad van Kerken met als thema: 'Is er nog één die vraagt naar God?'.

²⁹⁹ Een pleidooi voor precies dit godsbeeld voert Houtepen ook in 2005.

³⁰⁰ R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*. London: Richard Royston 1678. Vgl. Houtepen 1997, 54. Hier verwijst Houtepen ook naar *The Encyclopedia of Philosophy*, 6 (1967), 509: 'Theism is belief in one God who is a) personal b) worthy of adoration c) separate from the world d) continuously active.'

Oorzaak en Hoogste Doel van alle zijnden op grond van filosofische uitgangspunten gepostuleerd worden en tegenover elke schijn van het tegendeel - de negatieve kenmerken van de natuur, het lijden en de dood, waarvoor God niet verantwoordelijk is - verdedigd.³⁰¹

Sinds de Verlichting is van deze grondovertuiging niets overgebleven. Onze tijd is daarom te kenschetsen als na-theïstisch. Dat is ten minste zo wanneer we letten op de grote lijn van het filosofische en sociaalwetenschappelijke verloop in de tijd na de Verlichting tot nu toe. Er is ook een andere lijn, waarin wel ruimte is voor God. Houtepen noemt dan de namen van Pascal en Kierkegaard, Schelling en Scheler, Chateaubriand en Ortega y Gasset, Bergson, Blondel en Teilhard de Chardin.

Maar wie de godsdienst theologisch wil verantwoorden in deze lijn van denken, trekt zich, net als Schleiermacher, terug in de sfeer van het hart en de emotie, de angst en de vroomheid, de openheid van de geest, de esthetische orde en het numineuze. Dit zijn in de Europese cultuur, zeker na 1945, niet de meest bepalende dimensies van het bestaan gebleken. De rationaliteit en de praxis hebben het gewonnen [...]³⁰²

De atheïstische lijn is sterk en krachtig aanwezig in de hoofdstroom van de cultuur en voor de meeste mensen in onze cultuur is dit atheïsme eenvoudig na-theïsme geworden. 'Het theïsme is iets dat er vroeger wel geweest moet zijn, maar waarvan zelfs de grammatica wegzakt uit het bewustzijn.'³⁰³ Houtepen beroept zich op godsdienstsociologisch en godsdienstpsychologisch onderzoek rond 1980, waaruit blijkt dat de meeste Europeanen niet langer geloven in een God die zich persoonlijk met hun leven inlaat. Ze leven *etsi Deus non daretur*. Uit genoemd onderzoek blijkt ook dat degenen die zich nog wel als gelovigen affichereren wat betreft de praktische levensoriëntaties, zich in weinig onderscheiden van degenen die als 'niet-gelovig' te boek staan.³⁰⁴

Wat kan de theologie hier aan doen? De theologie, zowel de protestantse als de rooms-katholieke, heeft van alles geprobeerd. Maar of het nu gaat om Barth, Pannenberg, Tillich of Küng, niemand heeft overtuigend de uittocht

³⁰¹ Houtepen 1985, 5.

³⁰² Houtepen 1985, 7-8.

³⁰³ Houtepen 1985, 8.

³⁰⁴ Ondanks het feit dat anno 2007 wel gesproken wordt van een terugkeer van de religie, bevestigt nieuw onderzoek dat de zaak er wat dit betreft niet zoveel anders voorstaat dan rond 1980. Zie T. Bernts, G. Dekker, J. de Hart, *God in Nederland 1996-2006*. Kampen: Ten Have 2007, 71: 'Het aantal Nederlanders dat zich gelovig noemt is gedaald; een gegeven dat ingaat tegen de verwachting of gedachte van velen die beweren dat godsdienst weer 'in' is en een steeds belangrijker rol in het leven speelt.' Zie ook de studie van Ulrich H.J. Körtner, *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006, 31: 'Sofern nicht alles und jedes für 'religiös' erklärt wird, kann man statt von einem Megatrend Religion mit gleichem Recht von einem Megatrend Gottvergessenheit sprechen.'

uit de traditionele christelijke geloofstraditie kunnen keren. ‘Het heeft noch de uittocht uit het Godsgeloof verhinderd noch de rationele critici van het theïsme overtuigd van hun ongelijk.’³⁰⁵

De filosofie van Christus

Welke weg wil Houtepen zelf gaan? Niet het verloren gegane theïsme op de een af andere manier reconstrueren. Waar het wel om gaat is geloofsverantwoording ten overstaan van de huidige cultuur. We staan voor dezelfde taak als het jonge christendom te midden van de Hellenistische cultuur: gewoon duidelijk maken wat het belang van geloven op christelijke wijze zou kunnen zijn in de cultuur van vandaag zonder te pretenderen het bestaan van God te kunnen bewijzen, maar ook zonder te vluchten in de gedachte dat de God van de Bijbel zo bijzonder is dat we de mensen alleen maar op hoeven te roepen tot bijbelstudie. Bij deze laatste optie noemt hij niet de naam van Miskotte³⁰⁶, maar hij formuleert wel diens denken als hij de gedachtegang als volgt omschrijft: ‘Er is geen andere denkweg naar God dan de ‘leerweg’ van Thora, Verbond, Verzoening in Christus.’ Zijn kritiek is:

Het gevaar is dan wel groot dat je je isoleert, dat de ‘vlijmscherpe vraagstellingen’ van de filosofie als nutteloos worden afgedaan en dat geloven irrelevant wordt voor de cultuur, zodra deze cultuur haar autonomie bewust wordt. Precies dat is gebeurd. En de christelijke theologie kan er niet omheen te erkennen dat haar beroep op het gezag van de openbaring een zwakke strohalm is.³⁰⁷

Dus de weg van Houtepen is: niet een beroep op openbaring alleen, ook niet vanuit de vigerende filosofie het christelijk geloof aannemelijk maken, maar het christelijk geloof vanuit zijn eigen kracht aan de orde stellen, rekening houdend met het culturele en filosofische discours van de eigen tijd. We moeten niet zonder meer berusten in een tegenstelling tussen de God van Abraham en de God der filosofen (Pascal).

Hij noemt Erasmus, naar wie de universiteit is genoemd waar hij zijn inaugurele rede houdt, als groot voorbeeld. Erasmus stond zeer kritisch ten aanzien van de rol van de filosofie, met name in het scholastieke systeem: ‘Tenslotte is het zover gekomen dat Aristoteles in het middelpunt van de theologie kwam te staan en wel zozeer dat zijn gezag bijna heiliger is dan dat van Christus.’³⁰⁸ Het ging Erasmus daartegenover om de ‘filosofie van Christus’. Dat is niet een christelijke filosofie, maar een zodanige geloofsverantwoording als recht doet aan de intenties van Jezus.

³⁰⁵ Houtepen 1985, 10.

³⁰⁶ Voor zover we hebben kunnen nagaan is Houtepen nergens rechtstreeks in gesprek met Miskotte.

³⁰⁷ Houtepen 1985, 12.

³⁰⁸ Houtepen 1985, 42.

Die laatste toevoeging behoedt de waarheid ervoor, ook de theologische waarheid, zichzelf tot norm te zijn, een gesloten systeem te vormen. Bovendien hoedt het de waarheid ervoor alleen theorie te blijven. Theologische waarheid moet ergens over gaan en moet gevolgen hebben voor de godsdienstige, Goddienende bestaanswijze of praxis. En tenslotte wijst deze term erop dat de soort waarheid die in de theologie wordt gezocht - ook al betreft het de eerste waarheid, de *Prima Veritas Dei* - voor christenen bemiddeld wordt via het Christusgebeuren: *fides quaerens intellectum historicum*.³⁰⁹

Het Christusgebeuren is anders dan een leer die we moeten geloven: het is niet een dogma dat we moeten aanhangen. Het is het verhaal van en over Jezus Christus toen en daar, maar ook het verhaal zoals het zich heeft voortgezet in de gemeenschap van de gelovigen tot op de dag van vandaag. De overtuigingskracht van het verhaal heeft dan ook alles te maken met het geleefde leven van de christelijke gemeenschap. 'Wat ons op het spoor van God kan brengen, de enige *locus Dei et porta coeli*, is de *koinoonia* van de kerk.'³¹⁰

Samenvattend: de theologie heeft tegenover het agnosme de taak zo over God te spreken dat allerlei misverstanden van het oude theïsme worden ontzenuwd en dat duidelijk wordt wat op het spel stond en staat toen de eerste volgelingen van Jezus Christus Hem Zoon van God en God gingen noemen. Houtepen gaat dus niet de weg op van een nieuwe vorm van natuurlijke theologie, maar kiest voor christocentrische geloofsverantwoording, waarbij inzicht gegeven wordt in waar het om gaat, maar de stap van het geloof zeker niet overbodig wordt.

Gods voorzienigheid

In het vervolg van zijn rede demonstreert hij wat hem voor ogen staat aan de hand van het thema van *Gods zorg en voorzienigheid*.³¹¹ Het oude voorzienigheidsgeloof van het theïsme werd bepaald door het causaliteitsdenken: God als eerste oorzaak van natuurprocessen, het historisch verloop en het persoonlijk lot. Het voorzienigheidsgeloof moet echter van dit causaliteitsdenken worden losgemaakt. 'Is er voor onze posttheïstische cultuur een theologie van Gods zorg mogelijk die aan de aporieën van het causaliteitsdenken ontkomt en die de waarachtige "omgang der christenen met God" (Herrmann) weer zou verantwoorden in die cultuur?' Houtepen meent van

³⁰⁹ Houtepen 1985, 13. In dit verband schrijft hij ook: 'God is niet zelf voorwerp van wetenschap.' Hij gaat dan onder andere in discussie met A. van de Beek en zijn opvatting over theologie als *wetenschap*, zoals neergelegd in zijn inaugurele rede als hoogleraar te Leiden op 18 juni 1982. Zie: A. van de Beek, *God kennen - met God leven. Een pleidooi voor een bevindelijk-pneumatologische fundering van kerk en theologie*. Nijkerk: Callenbach 1982. God is bij Houtepen in ieder geval niet los verkrijgbaar en als zodanig ook niet los voorwerp van wetenschap. God is ingebed in het Christusgebeuren en dat loopt door in de praxis van de gemeente vandaag. Tegenover Van de Beek: 'de theoloog mag zich niet op zijn eigen bronervaring *beroepen*' (Houtepen 1985, 43).

³¹⁰ Houtepen 1985, 15.

³¹¹ Houtepen 1985, 15-31.

wel. Maar dan gaat het om *in Christus* geworteld geloof in de vaderlijke en moederlijke zorg van God, voorzienigheid ‘in het midden van de tijd.’³¹² In een boeiend betoog laat hij zien dat het causaliteitsdenken verbonden werd met een lineair geschiedenisbegrip en vooruitgangsgeloof. De uitdrukking komt dan op dat we kunnen bouwen aan het rijk van God en dat God het dan door al ons bouwen heen uiteindelijk zal vestigen. Het oude causaliteitsdenken met God als eerste grote oorzaak, dat gemakkelijk tot determinisme kon leiden, wordt later tot een nieuw causaliteitsdenken met een groot accent op de menselijke inbreng, dat gemakkelijk tot een utopie kan worden. Maar wat te doen wanneer de utopie in duigen valt?

Het christelijk voorzienigheidsgeloof impliceert niet dat de geschiedenis cyclisch zou zijn, maar evenmin dat er sprake is van een lineaire ontwikkeling in opwaartse richting. Christelijk voorzienigheidsgeloof betekent dat de geschiedenis *concentrisch* wordt en wel rondom Jezus van Nazareth, de Christus.

Dat beeld van Jezus als het midden van wat geschiedt behoedt voor deïsme en voor de uitwassen van het theïsme. Het behoedt ook voor de illusie van de utopie. En het is juist in dit beeld van het midden van de tijd, waarin de actuele (katholieke) theologie zich thuisvoelt, dat theologische geloofsverantwoording als *fides quaerens intellectum historicum* zich kan voltrekken.³¹³

Op dit punt aangekomen wordt duidelijk waarom de titel van Houtepens redevoering luidt: *In God is geen geweld*. Deze zin komt uit het hart van de zogeheten brief aan Diognetus. In deze brief cirkelt het om het geheim van wat Houtepen het Christusgebeuren noemt. In Christus heeft God de Waarheid en het Woord (de *logos*) onder de mensen doen wonen. De gedachte van een goddelijke *logos* stamt uit de filosofie van Heraclitus en staat daar voor drie aspecten van de werkelijkheid: onze ‘logische’ ideeën omtrent het universum; de innerlijke, rationele structuur ervan en de bron van die rationele structuur. De apologeten en de kerkvaders hebben vooral deze Stoïsche *logos*-idee aangegrepen om hun visie op schepping en herschepping te verwoorden in hun cultuur.³¹⁴ Wanneer God volgens de brief aan Diognetus in Christus deze *logos* onder de mensen heeft doen wonen en door het geloof inplant in de harten der mensen, betekent dit dat de christelijke gemeenschap, die dit gebeuren van de *logos* voortzet, exemplarisch laat zien hoe het beleid van God over zijn wereld bedoeld is: datgene wat ons in Christus is geopenbaard past naar zijn wezen bij de structuur van deze wereld. In God is geen geweld. In het Christusgebeuren laat God zien hoe Hij Verzorger, Vader, Leraar, Raadgever, Arts, Verstand, Licht, Eer, Roem, Macht en Leven is voor al zijn schepselen.³¹⁵ De christelijke gemeenschap waarvan de brief van

³¹² Houtepen 1985, 21.

³¹³ Houtepen 1985, 23.

³¹⁴ Houtepen 1985, 53-54.

³¹⁵ Houtepen 1985, 25.

Diognetus spreekbuis is gaf aan dit geloof praktisch gestalte door geweldloze cultuurkritiek via een eigen stijl van leven. Volgens Houtepen zou een dergelijke opstelling van christenen ook voor onze posttheïstische tijd model kunnen staan. Zo zouden christenen praktisch kunnen laten zien wat hun geloof in het Christusgebeuren betekent en dat dit tegelijk hun spreken over God bepaalt tot heil voor alle structuren van het leven op aarde.

Op mijn eigen manier gezegd: onze posttheïstische tijdgenoten kunnen niets aanvangen met een God die van tevoren alles bepaald heeft. Dit voorzienigheidsgeloof, bepaald door het causaliteitsdenken, liep stuk op de 'waarom'-vraag en leek een geduchte concurrent voor de menselijke vrijheid. Maar Gods voorzienige zorg, in het Christusgebeuren betoond als grondstructuur en bestemming van de hele schepping, biedt een hoopvol perspectief op een andere wereld. In de woorden van Houtepen:

De visie op het Godsgeheim, de scheppende *logos* van God die in het midden van de tijd in het Christusgebeuren present is onder mensen en in mensen, gekoppeld aan de opdracht Gods werkwijze van geweldloze overtuigingskracht en overweldigende mensenliefde na te volgen, lijken mij een nieuwe en tegelijk oude analogie op te leveren voor Gods voorzienigheid en zorg en een model voor de verantwoording van het Godsgeloof in onze cultuur.³¹⁶ [...] Het is vermetel en het wordt niet van ons gevraagd Gods activiteit aan te wijzen in de causaliteit van de natuur of van het historisch proces, behalve daar waar de scheppende *logos* van God verschijnt in het Christusgebeuren en de daaromheen concentrisch geformeerde *koinoonia* van Joden en Grieken, mannen en vrouwen, onderdrukten en vrije burgers in een geschiedenis ten heil.³¹⁷

De conclusie van deze rede, waarmee Houtepen een begin gemaakt heeft met zijn bezinning op geloofsverantwoording in een na-theïstische cultuur, kan luiden dat hij deze bezinning vooral gestalte wil geven door terug te gaan naar het Christusgebeuren als eigenlijke kern van het christelijke geloof en dat hij in navolging van de apologeten van de vroege kerk, die Christus vereenzelvigden met de *logos*, ook voor vandaag wil laten zien hoe beslissend dit Christusgebeuren is voor de structuren van leven en samenleven in deze wereld. De gemeente rondom Christus speelt hierbij een grote rol. In zekere zin zet het Christusgebeuren zich in haar voort en zo is zij het levende teken bij uitstek van Gods bemoeienis met de wereld. We zullen zien of en hoe Houtepen deze grondlijn van denken in zijn voortgaande bezinning op deze thematiek heeft vastgehouden of dat er andere thema's bij zijn gekomen en hoe deze zich dan eventueel verhouden tot dit grondthema.

Een cultuur van agnosme

Wat in de inaugurele rede die we hierboven bespraken als het ware het decor vormt van de these die verdedigd wordt, is in het boek *God, een open vraag*

³¹⁶ Houtepen 1985, 26.

³¹⁷ Houtepen 1985, 28.

het hoofdonderwerp, dat van alle kanten belicht wordt. Wat is precies de gestalte van de na-theïstische cultuur en hoe brengen wij in die cultuur toch 'iets van God' ter sprake en is dat dan tegelijk ook christelijke geloofsverantwoording, of spreken we dan eerst in het algemeen over 'iets als God' om althans een opstapje te vinden voor de christelijke geloofsverantwoording? In deze paragraaf onderzoeken we hoe Houtepen hier te werk gaat.

Uitvoerig gaat Houtepen in zijn boek *God, een open vraag* in op de situatie waarin kerk en geloof zich thans in Europa bevinden. Zowel een uitgebreide *Inleiding* als de eerste drie hoofdstukken zijn hieraan gewijd. Om deze situatie te typeren creëert hij een nieuw woord: *agnosme*.³¹⁸ Dit *agnosme* staat tegenover het gebruikelijke woord *agnosticisme*. 'Agnosticisme staat voor een theoretisch gefundeerde grondhouding, die elke verwijzing naar God als een onmogelijke en onnodige toevoeging of verdubbeling van menselijke keninhouden beschouwt en die deze daarom uit wetenschap en politiek wil weren.'³¹⁹ Met zijn term *agnosme* wil Houtepen echter veel meer het diffuse proces aanduiden waarbij God langzamerhand uit het bewustzijn is verdwenen; aanvankelijk voelt dat nog enigszins leeg, maar daarna ook niet meer. De verhalen en gestalten van de bijbelse traditie verdwenen uit het symbolisch universum van de moderne Europeaan. Dat is ook de achtergrond van het feit dat tussen 1965 en het eind van de twintigste eeuw zo heel veel mensen in Europa massaal afscheid namen van de kerk. Het probleem was en is niet zozeer de kerk als wel het verdwijnen van God uit het bewustzijn, het verdwijnen van een gevoel van geloofwaardigheid en relevantie wanneer het over de God van de Bijbel gaat.³²⁰ Het is te gemakkelijk wanneer theologen

³¹⁸ De term is voor Houtepen dermate belangrijk, dat deze ook voorkomt in de ondertitel van *God, een open vraag*. Deze luidt: *Theologische perspectieven in een cultuur van agnosme*. Later is hij dit woord consequent blijven gebruiken. Ook in de rede uit 2009, genoemd in noot 297, spreekt hij over het toenemend *agnosme* in de westerse cultuur.

³¹⁹ Houtepen 1997, 12. Opmerkelijk is dat Houtepen voor deze definitie van *agnosticisme* verwijst naar *Atheïstisch Manifest* van H. Philipse. Zo komt de term 'agnosticisme' wel heel dicht te liggen bij de term 'atheïsme'. Dan is de term 'agnosme' nodig om een minder bewust God ontkennende levenshouding aan te duiden. Men kan de term 'agnosticisme' ook juist in tegenstelling tot 'atheïsme' definiëren als namelijk die levenshouding, die zich ervan bewust is dat geloven in God nooit op theoretische gronden zal kunnen worden beslist of afgewezen en dat het dus bij geloven altijd om een keuze zal gaan. Zie hiervoor: H.R. Schlette, *Van godsdienstig indifferentisme naar agnosticisme*, in: *De religieuze onverschilligheid. Een onderzoek naar de achtergronden van een hedendaags verschijnsel: massale onverschilligheid voor alle vormen van godsdienstigheid of religiositeit, Concilium*, 1983-5, 59-68. Hij voert een pleidooi om mensen te brengen van het niveau van religieuze onverschilligheid naar het niveau van *agnosticisme*. Tevens maakt hij echter onderscheid tussen een praegodsdienstig en een postgodsdienstig *agnosticisme*. '[...] terwijl het eerste zich niet afsluit voor de mogelijkheid van opties, lijkt het tweede zich te beschouwen als eindstadium van de reflectie dat geen opties meer toelaat' (Schlette in: *Concilium*, 1983-5, 66). Wanneer Houtepen *agnosticisme* en *atheïsme* zo dicht tegen elkaar aanlegt, ziet hij alle *agnosticisme* blijkbaar als postgodsdienstig *agnosticisme*.

³²⁰ Degene die in Nederland door middel van sociologisch onderzoek voor het eerst liet zien dat jongeren de kerk niet verlieten omdat de vormen te ouderwets waren, maar omdat het geloof in de God van de kerk hen niets meer zei, was P. van der Ploeg in *Het lege testament. Een onderzoek onder jonge kerkverlaters*. Franeker: Wever 1985. Tot op de dag van vandaag wordt

en pastores de schuld geven aan verouderde *vormen* van liturgie en verkondiging. Het probleem zit dieper, het gaat om de realiteit van God zelf in het leven van de kerkgangers. Als die realiteit verdwijnt helpt geen enkele andere vorm, ook niet een andere vorm van verkondiging, zoals de meer op ervaring gerichte of narratieve. Het is zelfs mogelijk dat mensen deze vormen boeiend en interessant vinden, terwijl intussen toch de eigenlijke inhoud eruit weggelopen is.

Intussen is niet alle agnosme hetzelfde. Er is een *triviaal* agnosme, dat altijd heeft bestaan, een soort onverschilligheid die genoeg heeft aan het hier en nu. Er is een *rancuneus* agnosme, dat gefrustreerd is in een godsdienst die knelde en er is 'een *filosofisch, kentheoretisch* agnosme, dat de godsidee beschouwt als onaanvaardbare, overbodige en daarom irrationele toevoeging aan de werkelijkheid.'³²¹ Niet het minst gaat het Houtepen erom dit laatste agnosme te overwinnen: 'God weer toe te laten tot het domein van ons denken, door een aantal vensters van het oneindige te openen: dat is het wat de theologie beoogt en waarvoor dit boek - al doende - een pleidooi wil houden.'³²² Wanneer de theologie deze taak vervult kan ze stimulerend werken, maar ook gelijk kritisch de wacht betrekken bij de herevangelisatie van Europa, hetgeen 'een serieuze opgave' is. 'Maar we moeten daarbij wel leren van de geschiedenis en de legitimiteit van de *Neuzeit* zien te verenigen met de kritische kracht van het Evangelie.'³²³

Filosofisch agnosme

De kern van het probleem is: 'Gods bestaan, normerende kracht, dragende functie en persoonlijke aanspreekbaarheid vormen niet langer het uitgangspunt van het symbolische universum van onze cultuur.'³²⁴ Betekent dat dan echter dat we moeten berusten in een tegenstelling tussen de God der filosofen en de God van Abraham, Izaäk en Jacob (Pascal)? Of dat we ons uitsluitend gaan richten op de persoon van Jezus van Nazareth? Houtepen wil dit niet. Hij wil geloof en rede niet te ver uit elkaar halen.

er echter in de kerken meer gesproken over de vormen dan over de vragen op het diepere niveau, dat onder de kerkverlating ligt: de vraag naar de ervaring van God.

³²¹ Houtepen 1997, 19-20. Vanaf pagina 54-55, waar hij deze verschillende soorten agnosme nog eens noemt, gaat hij er dieper op in. Hij noemt daar ook nog het *aporetisch-enigmatisch agnosme*, dat de godsidee niet kan rijmen met het bittere raadsel van het lijden. Daaraan wijdt hij een apart hoofdstuk.

³²² Houtepen 1997, 25. In een lezing op 12 mei 2006 zei hij het als volgt: 'Van de terugkeer van het godsgeloof kunnen we pas spreken als de hele werkelijkheid - als betrokken op God en God als betrokken op de hele werkelijkheid - weer in het domein van het denken kan terugkeren.' In: *Reformatorisch Dagblad*, zaterdag 13 mei 2006, 8. Dit is dus iets anders dan terugkeer van de religie of een opleving van christelijke religiositeit die met name de gevoelswereld van mensen raakt.

³²³ Houtepen 1997, 46. Houtepen verwijst hier naar het boek van H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt: Suhrkamp 1966.

³²⁴ Houtepen 1997, 69. In de formulering van dit kernprobleem verwijst Houtepen naar wat hij hierover schreef in: *In God is geen geweld*.

Het afscheid van de aristotelische metafysiek als bedding van de godsidee betekent echter niet per definitie het opgeven van een denkraam - een specifiek *window* - van waaruit God, de kosmos en het menselijke bewustzijn samen te denken zouden zijn, noch het opgeven van een project van filosofische theologie.³²⁵ [...] Wie God en het denken, geloof en rede bij voorbaat als vijanden ziet of als concurrenten, heeft geen enkel criterium meer om geloof en bijgeloof van elkaar te onderscheiden.³²⁶

En wat betreft Jezus van Nazareth zegt hij dat een beroep op Hem de godsvraag bepaald niet overbodig maakt, want Jezus is bij uitstek beeld en gestalte van de levende God en Hij belijden we met het Nicaenum, dat Hij zetelt 'ter rechterhand Gods'.

Is er dan misschien een weg de oude godsbewijzen nieuw leven in te blazen, zoals bijvoorbeeld Hans Küng nog geprobeerd heeft in zijn boek *Existiert Gott?* Houtepen acht dit een restauratie die niet echt mogelijk lijkt, omdat de argumentatieschema's van de klassieke godsbewijzen rustten op reeds veronderstelde geloofsarticulaties. Maar 'al wat het theïsme beweerde en als waardevol beschouwde - dat God de kosmos ordent, de geschiedenis leidt, de zijnden draagt en het geweten richt - wordt in het posttheïsme als onwaarschijnlijk en overbodig beschouwd.'³²⁷ Ook de weg van de *comparatief* ziet hij niet als adequaat. Dan zeiden bijvoorbeeld de apologeten: de Stoa heeft haar deugden, wij hebben betere; Plato zijn Ideeënleer van het goede, ware, schone, wij een betere. Dit werkte zelden overtuigend en twintigste-eeuwse filosofen passen er zeker voor als anonieme christenen gecanoniseerd te worden.

'De beste en voor de hand liggende weg lijkt mij de weg van de reflectie op de praktische en theoretische waarden van het christendom voor de huidige cultuur, waarvan de meerwaarde slechts proefondervindelijk kan blijken en die ook slechts worden aangeboden om beproefd te worden *ad experimentum*.'³²⁸ In mijn eigen woorden gezegd: het christelijk geloof is zo gek nog niet, probeer het maar eens uit, dan zul je het wel merken. Waarom niet?

³²⁵ Houtepen 1997, 72. Interessant is in dit verband het voorwoord van G. Groot in het magnum opus van C. Taylor, *Een seculiere tijd*. Rotterdam: Lemniscaat 2009. Taylor spreekt als zijn verwachting uit, dat in het hart van de moderniteit opnieuw het verlangen op zal komen naar een transcendentie die erkent dat datgene wat voor mensen werkelijk waarde heeft, zich onttrekt aan iedere calculeerbaarheid en menselijke autonomie (Taylor 2009, 31). De pogingen van Houtepen God opnieuw voor het denken toegankelijk te maken kunnen gezien worden als vooruitlopend hierop. Of zal dit nieuwe verlangen naar transcendentie juist genoeg hebben aan het niet gearticuleerde vermoeden en huiverig blijven voor een nieuw metafysisch kader? Ger Groot denkt eerder in deze laatste richting getuige deze zinnen: 'Ook na dit boek (van Taylor, *WD*) lijkt het nog een stap te ver om te besluiten tot het *reële* bestaan van een transcendente God - welke betekenis de woorden 'reëel' en 'bestaan' in deze context dan ook mogen hebben. Laten we het maar houden op de indrukwekkende getuigenis van Havel die zich getroffen wist door een universele liefde, maar niet precies kon zeggen 'voor wie of voor wat' (Taylor 2009, 34). Het is duidelijk dat Houtepen meer noodzakelijk acht en daarom ook meer wil.

³²⁶ Houtepen 1997, 73.

³²⁷ Houtepen 1997, 78.

³²⁸ Houtepen 1997, 78-79.

Die vraag te beantwoorden is het eigenlijke doel van Houtepens studie *God, een open vraag*.

Antropologisch verlangen en cultureel tekort

Belangrijk is te zien welke weg Houtepen hier gaat om God in een agnostische cultuur opnieuw ter sprake te brengen. Het is allereerst de weg van cultuuranalyse en antropologie.³²⁹ De cultuur van de Verlichting en daarna heeft veel bereikt, waarachter niemand graag terug zou willen. Tegelijk is er een grote verarming opgetreden. Met alle nadruk op wetenschap, techniek en arbeid om steeds grotere welvaart te bereiken, is aan essentiële kenmerken van het mens-zijn tekort gedaan. Spreken over God in deze context mag en moet op dit wezenlijke tekort ingaan.

De theologie heeft de taak, vanuit de huidige menselijke ervaringen en puttend uit de herinnerde ervaringen die ons in de Schriften zijn overgeleverd, denkwegen naar God aan te reiken, die niet alleen God denkbaar maken, maar ook het leven leefbaar; die God laten proeven en smaken (*frui Deo*) als het geheim voorbij de leegte en die ons wapenen tegen de gifstoffen van onze autonomie.³³⁰

Het leven is anders dan in het ontwerp van maakbaarheid gesuggereerd; meer en anders dan met name activiteit en project, planning, maken en breken. Het leven is vooral een vorm van *beleven*, de meest bijzondere dingen vallen ons toe, hebben te maken met gratuïteit.

Kritisch stelt Houtepen zichzelf de vraag: wanneer ik hier nu mijn ingang zoek om God ter sprake te brengen, is dat dan een soort laatste noodspiong, omdat alle andere wegen intussen zijn afgesneden? Nee, zegt hij, want juist deze ingang heeft alles te maken met het bijbelse godsgeloof. Het gaat in de verhalen van de Bijbel over mensen in angst en hoop, verdriet en vreugde, verlangen en verzet. 'Het evangelie van God in Oude en Nieuwe Testament staat bol van emoties, het is een evangelie voor onze menselijke emoties.'³³¹

Wanneer hij het zo formuleert is de culturele en antropologische insteek die hij kiest dus meer een manier om de Bijbel opnieuw te lezen in zijn actualiteit, dan dat er sprake zou zijn van een antropologische bus, waarop de bijbelse boodschap past als een deksel. Het gaat in de Bijbel om de grote daden

³²⁹ Houtepen 1997, 126-152.

³³⁰ Houtepen 1997, 133.

³³¹ Houtepen 1997, 134. Deze uitspraak doet ook denken aan de benadering van A. McGrath: 'Most European theology has been deeply influenced by the Enlightenment, and especially by its concern for rational objective truth. I am not criticizing this; indeed, it is of major importance that the gospel is understood to be a matter of public truth! Yet our culture has come to place greater value on the emotional aspect of things. If we are to respond to this, we need not - indeed, we must not! - abandon our commitment to the objective truth of the gospel. Rather, we must ask what the emotional aspect of this public truth might be.' In de uitwerking gaat McGrath wel een andere kant op. Hij zet in bij de centrale betekenis van kruis en opstanding en doet een poging te laten zien hoe deze centrale boodschap beantwoordt aan onze emotionele behoeften. A. McGrath: 'It may be true, but it doesn't seem to be real', in: A.G. Knevel, *De Boodschap en de Kloof*. Evangelische Omroep 1997, 119-131.

van God, de woorden van God, maar steeds in de bedding van menselijke ervaringen, reacties en emoties. Daar zullen we vandaag weer extra op moeten letten, is zijn boodschap.

Basisemoties als denkwegen naar God

Vier beproefde denkwegen naar God worden geschetst: de weg van *verlangen*, *vertrouwen*, *verzet en vergeving*. Het is dus echter niet zo, wat we even zouden kunnen denken, dat hier vanuit een algemeen inzichtelijke of in onze huidige cultuur vigerende antropologie een onderbouw wordt aangereikt, waar dan het christelijk geloof wonderwel bij zou passen. De weg is omgekeerd. Dit wordt meteen bij de bespreking van de eerste basisemotie, het *verlangen*, duidelijk. Wat het echte diep menselijke verlangen is, is van meet af gekwalificeerd door de Schriften, uliem samengevat in het volmaakte gebed, het 'Onze Vader'.

In het bidden van de Goddienende mens klinkt dit ultieme verlangen als basisemotie, nog voor we woorden gevonden hebben of onze noden geklaagd. Dit ultieme verlangen [...] is een *locus Dei*, een 'vindplaats van God', dat wil zeggen een plaats waar God zich laat vinden, zich aan mensen meedeelt en laat 'proeven'. Daarom zegt de traditie ook dat het bidden, als uiting van dit ultieme verlangen, een verzuchting van God zelf in ons is.³³²

Zij die niet berusten in het bestaande, maar wier grondstemming het *verlangen* is dat alles wordt voltooid³³³, zijn aangestoken door het verlangen van God zelf, die daarheen onderweg is. De Geest van God en onze geest verlangen samen. In de traditie is het verlangen naar God ook altijd gekoppeld aan het verlangen naar het goede. Niet wat wij goed noemen is God, zodat wie in algemene zin verlangt naar het goede daarmee impliciet verlangt naar God. Er is wel een andere samenhang. Wie God beter leert kennen, leert steeds beter begrijpen wat het goede is, de vruchten van de Geest die blijvend zijn: liefde, vreugde, vrede, geduld, vriendelijkheid, goedheid, trouw, zachtheid, ingetogenheid. Het bidden, als uiting van de leefvorm van het verlangen, reikt de criteria aan voor het waarachtige verlangen: er kan niet voor om het even wat gebeden worden. Zo is het bidden een leerschool van ware menselijkheid.

Nu komt de relevantie van dit alles voor onze cultuur, gesteld in de vorm van een vraag, een open vraag naar God, maar tegelijk heel kritisch, tegelijk opkomend vanuit het criterium van de openbaring: 'Wat zou er tegen zijn, de legitimiteit van de verlichte ratio te accepteren en deze leefvorm van het

³³² Houtepen 1997, 141-142.

³³³ 'Wij branden van verlangen/tot alles is voltooid.' Laatste regels van een liedtekst van H. Oosterhuis, dat als lied 489 is opgenomen in het *Liedboek voor de Kerken*, 1973. In haar geheel is deze tekst een sprekend voorbeeld bij wat Houtepen omschrijft als de basisemotie van het verlangen. Ze heeft alles te maken met de beperkende condities van het mens-zijn, maar ook met iets van aangeraakt zijn door een verder reikend perspectief als een genade. Oosterhuis noemt dat in deze tekst: 'pijnlijk begenadigd zijn'.

biddende verlangen ermee te verbinden als tegengif tegen de uitwassen ervan, bij wijze van auto-immuunsysteem tegen onrecht en geweld?³³⁴ Met andere woorden: het christelijk geloof is zo gek nog niet. Proef er maar eens van. De goede smaak zal je verrassen en de ingrediënten zullen aan je gezondheid bijdragen.

De tweede basisemotie of leefvorm, zoals Houtepen ook zegt, is die van het *vertrouwen*. In de bespreking van deze basisemotie lijkt hij de omgekeerde weg te bewandelen: vanuit de algemeen menselijke ervaring naar de bijzondere ervaring van het christelijk geloof. Bij alle wantrouwen en ontrouw die ons omringen in de cultuur van de argwaan die we hebben opgebouwd leven we toch voornamelijk van goed vertrouwen. Ook de meest wantrouwende mens moet af en toe vertrouwen. Volgens ontwikkelingspsychologen berust dit vertrouwen op de *basic trust*, die iemand als het goed is van zijn ouders en met name van zijn moeder meekrijgt. Volgens het christelijk geloof is dit vertrouwen verbonden met God, die als Vader voor ons zorgt en met Jezus, die vol vertrouwen 'Abba' zei tegen deze God, zijn en onze Vader. Is daarom de leefvorm van het vertrouwen niet een denkweg naar God? Met andere woorden, wanneer christenen spreken over God bedoelen ze daarmee te refereren aan die Persoon, die de basis gelegd heeft voor de algemeen menselijke ervaring waar de wereld ten diepste door kan bestaan: het vertrouwen. En dan komt opnieuw de cultuurkritische vraag, tegelijk de open vraag naar God:

Zou niet deze in God gewortelde cultuur van vertrouwen de neerslachtigheid en depressiviteit van zo velen kunnen voorkomen en zo bijdragen aan de echte bestrijding van de 'stedelijke stress' in onze geïurbaniseerde, geseculariseerde cultuur: tegengif tegen de overmatige organisatie van het zelfvertrouwen in de cultuur van autonomie die wij van de Verlichting hebben geërfd?³³⁵

Soms slaan verlangen en vertrouwen om in de emotie van *verzet*. Dat is de derde basisemotie die Houtepen bespreekt.³³⁶ Het is de keerzijde van ver-

³³⁴ Houtepen 1997, 144.

³³⁵ Houtepen 1997, 147.

³³⁶ Voor de eveneens moderne rooms-katholieke theoloog E. Schillebeeckx, leermeester van Houtepen, was deze invalshoek de kern in zijn nadenken over een antwoord op de secularisatie. Hij hanteerde hier het woord '*contrastervaring*'. Mensen hebben bijvoorbeeld een diepe ervaring dat iets mensonwaardig is. 'De contrastervaring is een protest tegen het bestaande 'uit naam van de menswaardigheid waarnaar men nog *op zoek* is' en die zich in deze contrastervaring negatief openbaart. Volgens Schillebeeckx diende deze in principe volstrekt seculiere contrastervaring zich tegelijkertijd aan als een brug naar een gelovige interpretatie van de werkelijkheid. Hij onderkende in de contrastervaring twee fundamentele momenten: een negatief, kritisch, tegen het bestaande gericht aspect en een daarin geïmpliceerd positief aspect, een vertrouwen in de zinvolheid van het verzet. Op dit vertrouwen, zo zei hij, haakte het christelijk geloof in; het versterkte en fundeerde het.' Zie het opstel van E. Borgman, 'Edward Schillebeeckx - Theologiseren te midden van de cultuur', in: J.J. Beumer (red.), *Zo de ouden zongen*. Baarn: Ten Have 1996, 183-199 en de daar genoemde artikelen van Schillebeeckx. Houtepen gaat naar mijn mening minder ver mee in de gedachte dat door in te haken op het menselijk verzet tegen onmenselijkheid een

trouwen en verlangen. Op grond van ons vertrouwen en verlangen voelen we in bepaalde omstandigheden haarscherp aan: zo moet het niet. In de bespreking van deze basisemotie gaat Houtepen weer de route vanuit het geloof. De gelovige vertrouwt op God in situaties van onrecht, geweld en onderdrukking. Intussen houdt God zelf ook het protest gaande. Door Hem is het dat we ons niet neerleggen bij de zaken zoals ze nu eenmaal zijn. Het gebed is bij uitstek een vorm van verzet tegen het kwaad, evenals de viering van de eucharistie. Daar ontmoeten wij in hoop en verzet tegen onrecht God zelf in de slachtoffering van Jezus Christus.

Naar de cultuur van de Verlichting toe luidt in dit verband de retorische vraag: Hoe zou dit bidden in strijd zijn met het project van de autonomie? Sterker gezegd: het christelijk geloof bewaakt en steunt het project van de autonomie, omdat 'de voorbede der gelovigen als een geweldloos gerechtshof - openbaar ministerie en advocatuur tegelijk - het publieke geweten wakker houdt voor de schending van de mensenrechten, de uitbuiting en onderdrukking van anderen!'³³⁷ Nog sterker gezegd: het geloof is zo gek nog niet. Proef ervan en ontdek welke antistoffen tegen het kwaad erin zitten en welke vitaminen, nodig om het verzet vol te houden.

Tenslotte, de vierde en laatste diep menselijke emotie en actie tegelijk is die van de *vergeving*. Alleen door vergeving kan de ban van het kwaad worden doorbroken, kan er ruimte komen voor een nieuwe toekomst, daar waar deze door haat of wraakzucht onbereikbaar lijkt. In de bespreking van deze basisemotie neemt Houtepen direct zijn uitgangspunt in het christelijk geloof, zoals de Bijbel daarvan getuigt. Nergens citeert hij in zijn bespreking van de vier leefvormen zoveel bijbelteksten als hier. Als wij mensen elkaar vergeven, doen wij dat uit kracht van God, die ons het vermogen tot vergeving schenkt. Wat Paulus erover schrijft gaat ver uit boven de Stoa. Deze leefvorm, basisemotie van de mens, hoeft dus bepaald niet alleen maar uit het menszijn opgediept te worden, ze is echt een geschenk. Dat geldt ook voor de andere leefvormen, zoals Houtepen daarover schrijft, maar het treedt bij de beschrijving van de vergeving wel heel bijzonder aan het licht. Hier is hij dan ook het meest radicaal over het verschil tussen een cultuur die God buitensluit en een die dat niet doet. Stelde hij bij de andere leefvormen steeds een vraag die als een open vraag naar God kon dienstdoen, nu stelt hij apodictisch: vergeving is na de dood van God niet eigenlijk mogelijk.

Samenvattend: Houtepen ziet nieuwe kansen God ter sprake te brengen door de menselijke basisemoties van verlangen, vertrouwen, verzet en vergeving transparant te maken tot op het verhaal van God en mensen in de heilige Schriften. Een prachtige taak ziet hij hier liggen voor kerk en theologie, de taak een *vertelgemeenschap* te vormen en te ondersteunen. Daarmee is God

brug geslagen zou kunnen worden vanuit het geseculariseerde denken naar het christelijk geloof. Hij neemt ten diepste zijn uitgangspunt in het christelijk geloof en wijst dan de referentiepunten aan in de ervaringswereld en laat het heilzame ervan zien voor de cultuur.

³³⁷ Houtepen 1997, 149.

natuurlijk niet ‘bewezen’, maar wel zinvol ter sprake gebracht, zeker ook als oriëntatie voor die mens, die in het maanlandschap van een doorgeschoten Verlichtingsdenken in zijn autonomie staat te bibberen en te vereenzamen. De vraag is wel of deze vier noties niet ook ter sprake te brengen zouden zijn als verdiepende lagen binnen de humaniteit zonder dat daar per se het woord ‘God’ bij gebruikt hoeft te worden.³³⁸ Misschien is dat nog het minst het geval bij de basisemotie van vergeving. Bij alle vier de basisemoties hebben we gezien dat Houtepen in feite wil benadrukken dat hun vulling behoort tot het geheim van het christelijk geloof. En dat ze als antropologische mogelijkheid en werkelijkheid uitnodigen na te denken over God als mogelijkheid en werkelijkheid achter deze emoties. Hij suggereert niet dat God te bewijzen valt. Hij suggereert wel dat voor ieder welwillende waarnemer te constateren valt dat geloven alles te maken heeft met waarachtig mens-zijn, dat een alternatief biedt voor een instrumentele en reductionele benadering van het mens-zijn. Het betoog is overtuigend. Echter, waarschijnlijk toch het meest voor hen, die al overtuigd zijn. Voor anderen kan het een optie worden die het overwegen waard is, maar ook niet meer dan een optie.³³⁹

Het heilige

Een andere weg waarlangs Houtepen wil proberen God opnieuw ter sprake te brengen in een geseculariseerde cultuur is de weg van een nieuwe bezinning op ‘het heilige’. Hij stelt zich de vraag: ‘Is het concept of de ervaring van ‘het heilige’ nog theologisch productief te maken? Kan er een nieuw antropologisch vloertje op worden gelegd ter wille van de bemiddeling van de gods-idee?’ Zijn antwoord is beslist: ja.³⁴⁰

In drie woorden onderscheidt hij de verschillende accenten die het woord heilig in de religieuze tradities, ook de christelijke, vertegenwoordigt: *hieros*, *hagios*, *hosios*. Het eerste woord staat voor alles wat tot het sacrale gebied van de heilige God behoort. Het tweede voor het moreel hoogstaande, voor de toewijding van het leven aan het waarachtige en het goede. Het derde woord is het Hebreeuwse *chassid*: heiligen zijn vrome en ook gelukkige mensen, ondanks alle ongeluk en pijn. Ze wandelen in het licht van God en verspreiden licht, liefde, vrede.

³³⁸ Houtepen noemt dit zelf als bezwaar tegen de bevrijdingstheologie in velerlei vorm. Met H. Küng stelt hij in dit verband als kritische vraag: ‘Waarom, dus, in God geloven? Waarom niet eenvoudigweg in de mens, de maatschappij, de wereld? Waarom geloven in God en niet eenvoudigweg in humane waarden: vrijheid, broederschap, liefde?’ (Houtepen 1997, 133). Zo kunnen mijn inziens verlangen, vertrouwen en verzet ook veel zeggen over het goede in de mens zonder dat hierbij noodzakelijk God ter sprake hoeft te komen.

³³⁹ Volgens Taylor is dit nu juist de kern van de secularisatie: ‘de verandering die ik wil afbakenen en traceren is een verandering die ons wegvoert uit een samenleving waarin het vrijwel onmogelijk was niet in God te geloven in de richting van een samenleving waarin *geloof zelfs voor de meest overtuigde gelovige één menselijke mogelijkheid is naast andere*’ (*curisvering WD*). Taylor 2009, 43.

³⁴⁰ Houtepen 1997, 166.

Waar wil hij zelf aanhaken? Door middel van welk aspect van het heilige kan vandaag God bemiddeld worden? Niet door oude sacraliteit te koesteren of nieuwe te creëren. Clericalisme, ritualisme, maar ook nieuwe religiositeit met geheimzinnige magische praktijken leiden niet tot het doel. Gaat het dan om aansluiting bij het moreel hoogstaande of bij een bepaalde speciale vroomheid? Houtepen zoekt een nieuwe weg in aansluiting bij Levinas³⁴¹:

De heilige God toont zijn gelaat in het onschendbare gelaat van de lijdende ander, openbaart zijn heerlijkheid in het bedreigde en weerloze, maar ook in de symbolen van het leven: de sabbat, de bevrijdingsfeesten, de pelgrimages, het verbond van liefde en trouw en vergeving van zonden. Zo is het waarachtig heilige en het godsgeheim te vinden in het absoluut verlangenwaardige, het gratuit gegevene, het onschendbare, dat de grens van het humane bepaalt. Daarin ontmoeten we ‘*Le Très Haut*’, ‘*l’Éternel*’, ‘*Le Saint*’.³⁴²

Er is ook in een volstrekt geseculariseerde cultuur, die *le sacré* principieel afwijst, ruimte voor de ervaring van dit nieuwe heilige. De zogeheten Tien Geboden zouden de tien waarden van het heilige genoemd kunnen worden. Ze moeten dan in actuele woorden opnieuw vertaald worden.³⁴³

Kunnen we nu zeggen dat langs deze weg een nieuw antropologisch vloertje wordt opgetrokken ter wille van de bemiddeling van de godsidee? Naar mijn overtuiging zegt Houtepen hier teveel en te weinig tegelijkertijd. Teveel, want hij toont wel aan dat het mogelijk is te spreken over het heilige waarbij tegelijk helder wordt wat het antropologisch belang is: ‘Gods geboden zijn goed voor alle mensen’, maar het vraagt toch een bekering om het hiermee eens te zijn. Een herinterpretatie geven van de tien waarden van het heilige berust in feite toch op een denken vanuit de openbaring, waarbij dan achteraf wordt aangetoond dat het van wezenlijk belang is voor het mens-zijn. Hij zegt dus ook te weinig, want hij doet veel meer dan een antropologisch vloertje optrekken, hij komt met een Woord van de overkant.³⁴⁴

³⁴¹ E. Levinas, *Du sacré au saint*. Paris: Les Éditions de Minuit 1977.

³⁴² Houtepen 1997, 172.

³⁴³ Houtepen doet zelf een interessante poging (Houtepen 1997, 174-176). Hij koppelt de tien woorden aan de tien ‘Affirmations’ van de Wereldraadbijeenkomst over *Justice, Peace and the Integrity of Creation* te Seoel in 1990.

³⁴⁴ Dit valt temeer op wanneer we Houtepens herinterpretatie van het heilige leggen naast de publicaties van twee andere, eveneens rooms-katholieke auteurs. Allereerst L. Sexson, *Gewoon heilig. De sacraliteit van het alledaagse*. Zoetermeer: Meinema 1997. Wanneer zij spreekt over het heilige in het alledaagse biedt ze evenals Houtepen een perspectief aan de secularisatie voorbij, maar dit heilige is bij Houtepen genormeerd en bij Sexson juist heel diffuus, even lang en breed als er nieuwe vormen van sacraliteit zijn in het alledaagse leven. ‘Het is Sexsons zorg dat de religie als fundamentele diepte-ervaring van de werkelijkheid verdwijnt’, aldus terecht E. Borgman in zijn nabeschouwing achterin het boek van Sexson (156). ‘Het heilige komt aan het licht in de verbeeldende omgang met de wereld’ (166). E. Borgman zelf hield zich ook uitvoerig met de materie bezig, onder andere in *Want de plaats waarop je staat is heilige grond. God als onderzoeksprogramma*. Amsterdam: Boom 2008. Hoewel Houtepen op pagina 173 met instemming naar hem verwijst, overigens zonder bronvermelding, is het de vraag of Borgman toch niet op een ander spoor zit. Hij vat de kern van zijn denken zelf als volgt samen: ‘Dat God de

Welke God?

Nu de verschillende denkwegen naar God in een tijd van agnosme zijn verkend, komt in een volgend groot deel van Houtepens studie *God, een open vraag* aan de orde hoe wij vanuit het christelijk geloof over deze God spreken. Wanneer het gaat om de voorstelbaarheid van God in of buiten onze tijd en ruimte, bekent hij zich tot het zo geheten panentheïsme: 'God is nergens binnen ruimte of tijd, maar ruimte en tijd spelen zich af, ontrollen zich 'binnen' God.'³⁴⁵ Dit is intussen geen aanslag op het 'persoon'-zijn van God, maar dan moeten we de analogie van de *extended person*³⁴⁶ gebruiken. God is de 'Ik' die met alle aspecten van de werkelijkheid van doen heeft. Geen 'Ik' buiten de werkelijkheid, maar God heeft vanuit zichzelf en in zichzelf met de hele werkelijkheid van doen. 'Niets of niemand ontsnapt aan Gods aandacht; zijn 'almacht' betekent: God heeft met alles 'van doen'.'³⁴⁷

Het is ook geen aanslag op de leer van de drie-eenheid. In de christelijke traditie heeft dit ene 'van doen hebben' van God een drievoudige structuur gekregen, die de eenheid niet hoeft aan te tasten. De drievoudige werking van God correspondeert met Gods diepste wezen, dat bestaat in betrekking op heel de tijdruimte en op heel het historische proces van materie en leven, natuur en geschiedenis. Er is geen sprake van drie goddelijke subjecten, maar

oorsprong, dragende grond en doel van de werkelijkheid is, dat dit tot gevolg heeft dat de moderne cultuur een intrinsiek religieus gehalte heeft dat verscholen gaat in haar seculariteit, en dat precies dit de voorwaarde is voor zowel de voortgang van de moderne cultuur als de herleving van religie en het blijvende belang van de theologie [...]' (Borgman 2008, 10). Voor Borgman is het een bron van hoop, 'dat met alle gepraat over secularisatie de hedendaagse cultuur ons religieus gesproken helemaal niet met lege handen laat zitten' (Borgman 2008, 11). Elke plaats waar we staan is impliciet heilige grond. De theologie moet aan het licht brengen hoe. 'De bijbelse verhalen suggereren dat het de eerste taak is van de theologie de plaats waar we zijn met eerbied te betreden. Dan kunnen we Gods bevrijdende presentie zien oplichten op onverwachte manieren' (Borgman 2008, 13). Het zou de moeite waard zijn de inaugurele rede van Houtepen, die we hierboven bespraken, en die van Erik Borgman (het onderhavige boekje is de uitwerking van zijn inaugurele rede op 29 februari 2008 in Tilburg) nauwkeurig met elkaar te vergelijken. Beiden zoeken naar de grondslag van de theologie in een gesecculariseerde wereld. Het grote verschil is, naar mijn overtuiging, dat Houtepen zijn uitgangspunt neemt in de christelijke traditie, het *Christusgebeuren* zelfs en dat Borgman zijn uitgangspunt neemt in de religie in algemene zin als exponent van zijn geloof, dat de bijbelse God op velerlei wijze kenbaar is.

³⁴⁵ Houtepen 1997, 210. Op pagina 235 noot 40 komt hij terug op wat hij wel en niet met zijn keuze voor het panentheïsme bedoelt: er kan over God in het panentheïsme in te plastische termen gesproken worden, bijvoorbeeld over God als lichaam, waarvan de kosmische krachten de expressievormen zijn.

³⁴⁶ Als verduidelijking van de analogie zegt Houtepen: 'Als ik het over 'mezelf' heb of over mijn 'ik', heb ik met mijn hele lijf, met mijn hele leven van doen, terwijl ik toch nergens 'in' zit en 'mijn leven' ook niet samenvalt met enig moment van mijn leven.' Op pagina 286 komt hij nog op dit begrip terug en schermt het af van het modalisme. In het modalisme verwijzen de drie namen van God naar rollen of functies. In het begrip *extended person* gaat het om de *werkelijke* reikwijdte van de persoon-in-relatie, de *sociale* persoon.

³⁴⁷ Houtepen 1997, 211.

van drie personen of hypostasen, die elkaar doordringen en wier werking naar buiten gemeenschappelijk is.³⁴⁸

De denkwegen naar God die hierboven aan de orde kwamen hebben te maken met deze concrete trinitarische God, niet met een abstracte godheid naast of boven de God die zich als Vader, Zoon en Geest heeft geopenbaard.³⁴⁹ Twee mooie citaten van kerkvaders ondersteunen het betoog. ‘Alles wat van de Vader gezegd wordt, kan ook gezegd worden van de Zoon, behalve dat hij de Vader is’ (Athanasius, *Contra Arianos*, III, 4). Zo geschiedt al het goede door de kracht Gods, via Gods ‘beide armen van de Geest en van de Zoon’ (Irenaeus van Lyon).

Zijn er sporen in de werkelijkheid, die juist naar deze trinitarische God verwijzen? Of om het met de traditie te zeggen: moderne *vestigia trinitatis*? In ieder geval zijn die er in alle religies. Want alle religies beogen een driedovoudige verwijzing; naar de *natuur* als de voorgegeven bedding voor ieders leven; naar het kwetsbare *lot* van de enkeling die lijdt onder onrecht, hetgeen roept om recht en een advocaat van de slachtoffers en naar de dynamiek van troost, barmhartigheid, mededogen, die *gemeenschap* sticht. De Vader, de Zoon en de Geest, het zijn goddelijke hypostasen die zich in de natuur en de geschiedenis uitnodigend naar ons uitstrekken, als de onverwachte gasten bij Abrahams tent bij de eik van Mamre (Genesis 18), het thema van Rublevs beroemde icoon van de triniteit.³⁵⁰

Schepper van alle mensen

Wanneer Houtepen nu verder ingaat op de vraag wat het betekent dat God *Schepper* is, valt op dat hij deze hypostase van God niet erg nauw verbindt met die van de *Zoon*. Hij hoopt dat wat hij hier zegt ook gedeeld kan worden door joden en moslims. Als God de Schepper God is van alle mensen kan Hij door geen enkele godsdienst op voorhand geclaimd worden, anders zou Hij een stamgod blijven. Deze op zich heldere these doet toch enigszins vreemd aan in het licht van wat zo-even is gezegd over het trinitarische wezen van God en de *opera ad extra*, die *indivisa* zijn.³⁵¹ Hoe dan ook, Houtepen zet zijn gedachten over de betekenis van God als Schepper uiteen vanuit de christelijke traditie. Heel mooi zegt hij: ‘de belijdenis van de schepping is een *configuratie* van de werkelijkheid, die daaraan een heel eigen klankkleur

³⁴⁸ H. Heppe zegt het zo: ‘Die *externae operationes personales* oder die *opera ad extra*, auch *opera indivisa* genannt [...]’, in: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*. Neukirchen: Neukirchener Verlag 1958, 89. Overigens zet Heppe direct in met een leer van de wezenstriniteit, terwijl Houtepen allereerst uitgaat van een economische triniteit: ‘[...] die Gottheit, welche sich gegenüber der Welt als ein einiges Wesen manifestiert, in ihrem inneren Sein als Dreiheit von Personen existiert’ (Heppe 1958, 87).

³⁴⁹ Houtepen 1997, 214.

³⁵⁰ Houtepen 1997, 218.

³⁵¹ Verderop blijkt dat Houtepen ook in zijn uiteenzetting van wat schepping is hieraan vast wil houden: schepping is ‘een voortdurende performance, waarin God als scheppend kunstenaar zelf geheel present is, als Vader, Zoon en Geest telkens ook op nieuwe wijze’ (Houtepen 1997, 230).

geeft: de klankkleur van de dankbaarheid om de unieke levenskansen, de klankkleur van de *gratuiteit*.³⁵²

Hij bepleit dat de theologie het register van de schepping weer meer gaat bespelen dan de afgelopen jaren het geval is geweest. 'Pas als het scheppingsregister weer bespeelbaar is, kan ook het verlossingsregister weer overtuigend gaan klinken.'³⁵³ Theologie dient steeds te beginnen bij het begin, zoals ook de Schriften dat doen en de credo's van de kerk; bij de belijdenis van Gods scheppingskracht. 'De joodse beslissing om het boek Genesis als het eerste boek van de Tora en van heel de Tenach te beschouwen is een profetische beslissing geweest.'

'Theologie zou al haar zin verliezen, indien elke correlatie van natuur en God - en daarmee elke theologie van de natuur of natuurlijke theologie - wordt uitgesloten of slechts gefundeerd in bepaalde historische (en dan uitzonderlijke) gebeurtenissen, zoals de exodus van Israël onder leiding van Mozes, het optreden van Jezus of de vlucht van de profeet uit Mekka. Alsof Gods goede wil voor de werkelijkheid (uitgedrukt in termen van genade: *chanen*, *chèsèd*, *eudokia*) ergens halverwege de mensheidsgeschiedenis zou beginnen en voor elke godsdienstige traditie op een verschillend moment. Daarom is de verwijzing naar Gods beleid van den beginne, van diens zorg voor alle volkeren en voor de hele kosmos, zoals het boek Genesis getuigt, een uiterst belangrijk uitgangspunt, juist ook van de joods-christelijke traditie.'³⁵⁴

Van de wijze waarop de ervaarbare werkelijkheid met God in verbinding kan worden gebracht hangt de geloofwaardigheid van de joods-christelijke traditie af. Met deze formulering is Houtepen weer terug bij het hoofdthema van zijn boek: het vinden van nieuwe denkwegen, die leiden naar God. Hoe maken we duidelijk dat het spreken over schepping en de Schepper niet een achterhaalde rest van metafysica is of een onnodige vrome toevoeging aan de beleving van de wereld?

Het gaat in het scheppingsgeloof om de belijdenis van Gods goede zorg van den beginne tot in de eeuwen der eeuwen. Van deze goede zorg maakt ook de zending van Jezus Christus deel uit, geïdentificeerd met de wijsheid Gods van voor alle tijden en als zodanig ook betrokken bij de schepping. In Hem is de dood overwonnen en zo is Hij de vervulling, de verheerlijking van de schepping en belofte van herschepping. In de belijdenis van de schepping gaat het niet zozeer om een formeel begin als wel om Gods permanente initiatief en beleid, de geschiedenis lang. 'Gods creativiteit te belijden legt dus de nadruk op het goddelijke beleid tegen de 'vernietiging', meer eschatolo-

³⁵² Houtepen 1997, 225. De term 'configuratie' ontleent hij aan P. Ricoeur. Niets van wat is, komt ons als bruto feit tegemoet, maar steeds als materiaal 'om te lezen' als element van mogelijke configuratie. Er zijn vele manieren om de werkelijkheid te lezen en aldus te configureren. Het scheppingsverhaal reorganiseert de werkelijkheid als het werk van God en configureert de mens als beeld van God.

³⁵³ Houtepen 1997, 227.

³⁵⁴ Houtepen 1997, 231.

gisch dan protologisch, niet chronologisch, maar ‘kairologisch’, dat wil zeggen van ogenblik tot ogenblik.³⁵⁵

De belijdenis van de scheppende God moet *gedehistoriseerd* worden door haar opnieuw allereerst te lezen als een kwalificatie = doxologie van God, niet als een verklaring van de voorhanden werkelijkheid; door haar verre te houden van termen als productie, beweging of verandering; door elke vorm van concordisme met wetenschappelijke, op het type van instrumentele of mechanische causaliteit gebaseerde hypothesen ter verklaring van het kosmische systeem te vermijden.³⁵⁶

Hangt de belijdenis van de scheppende God dan helemaal in de lucht? Is deze een geloofsuitspraak, die geen referenties heeft in de natuurwetenschappelijk te onderzoeken werkelijkheid? Ze heeft daar wel degelijk referentie mee, maar deze natuurwetenschappelijk te onderzoeken werkelijkheid heeft niet te maken met het ontstaan van het heelal of gaten van onze kennis die nog aanwezig zijn in het proces van de evolutie, doch met het *voortgaande* gebeuren van alles wat leeft. De natuur heeft eigenschappen, die we in verband kunnen brengen met ‘gratuïteit’.³⁵⁷ En wanneer we deze natuur schepping noemen is dat de verdichting, de narratieve gestalte van dit gegeven van gratuïteit. Hier ligt dan de nieuwe denkweg naar God. De gratuïteit in de natuur wijst naar de gratuïteit van het bestaan onder een open hemel, waaruit genade en keuzemogelijkheden naar ons toekomen en er een voortdurende zorg is, waardoor er bij al het contingente ook continuïteit en coherentie is.

Al met al kan zo het waarnemen van wat in de natuur gebeurt een open vraag naar God worden. Het oog van de gelovige is gescherpt door gelovige

³⁵⁵ Houtepen 1997, 236. In dezelfde richting tendeert W. Barnard wanneer hij het Hebreeuwse *beresjjet* vertaalt met het Italiaanse *da capo*, letterlijk: van hoofde aan. ‘Ik lees, wanneer de Schrift aanheft, in haar eerste woord niet een verwijzing naar een oertijd voor alle eeuwen uit. Ik hoor daarin iets anders: een oproep, beloften, voorspelling van Pasen.’ W. Barnard, *Bezig met Genesis. Van hoofde aan*. Baarn: Ten Have 1983, 28.

³⁵⁶ Houtepen 1997, 242. Interessant is hier naast te leggen de oratie uitgesproken door prof.dr. G. van den Brink op 14 december 2007 te Leiden: *Als een schoon boec. Achtergrond, receptie en relevantie van artikel 2 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis*, Universiteit Leiden. Ook hij bepleit dat de theologie weer meer het register van de schepping gaat bespelen dan in de afgelopen jaren het geval was. Maar dan gaat het hem niet alleen om de doxologie op de Schepper, maar om het op zodanige wijze in gesprek gaan met de moderne natuurwetenschap, dat duidelijk wordt dat de veronderstelling, dat God de Schepper van het heelal is ook op natuurwetenschappelijke basis een redelijk voorstel is. Hij wijst in dit verband op het anthropisch principe van de Britse astrofysicus B. Carter (Van den Brink 2007, 15). Het pleidooi om te komen tot een nieuwe *theologia naturalis* lijkt eerder door de reformatorische Van den Brink opgepakt te worden dan door de rooms-katholieke Houtepen. Zijn scheppingstheologie is gebaseerd op een gelovige configuratie van de werkelijkheid, terwijl Van den Brink pleit voor een natuurwetenschappelijke basis van deze theologie. Het boek van de natuur bevat een heel eigen soort letters, die gespeld kunnen worden.

³⁵⁷ In de natuur is zowel betrouwbaarheid (*emunah*) als gratuïteit af te lezen. Er zijn de voorgegeven mogelijkheden: energievelden, deeltjes, atomen et cetera. Maar er is ook het moment van keuze: de verbinding tot kernen, frequenties, systemen et cetera. Er is tenslotte het moment van vervulling, genieting, evenwicht. Stabiliteit en continuïteit houden in: het vasthouden van dezelfde variabelen als gevolg van ofwel beperkte keuzemogelijkheden, of beperkte keuzebevoegdheid, of groot verlangen naar telkens hetzelfde evenwicht (Houtepen 1997, 243).

configuraties, die vóór hem zijn uitgeschreven of gezongen. Zo leest hij de werkelijkheid met ogen die er de goede God in bezig zien. Deze goede God is als Schepper reeds voluit genadig (gratuïteit). Er is bij Houtepen eigenlijk geen principieel verschil tussen scheppingszorg en genade, die verlost van het kwaad. Zijn inzet in deze paragraaf, waar hij zo sterk benadrukt dat pas het register van de verlossing weer bespeeld kan worden als eerst het register van de schepping weer voluit is bespeeld, bedoelt naar mijn mening eigenlijk dus nog iets anders: verlossing is iets van een voortgaande zorg voor de schepping. De schepping en de zorg voor de schepping gaan niet zozeer temporeel als wel principieel voorop. Het is intussen de vraag of dit de inhoud van het geloof dichterbij mensen brengt, die het hele concept van een Schepper niet mee kunnen maken. In feite is er toch heel veel geloof voor nodig om mee te gaan in de configuratie van de werkelijkheid, die wij schepping noemen.

Evenals in onze analyse van de andere thema's tot nu toe zien we ook hier dat Houtepen veel meer een gelovige is die zijn schatkamers van geloof opent en buitenstaanders vraagt met hem mee te kijken, dan dat hij zich vanuit het perspectief van de buitenstaander laat bevragen en probeert een weg te vinden vanuit de twijfel en de scepsis in de richting van het geloof. Houtepen bedrijft apologetiek die zijn uitgangspunt neemt in het christelijk geloof, geen apologetiek die vanuit een soort *common sense* naar de plausibiliteit van het geloof toe redeneert. Of zoals hij het zelf als laatste zin van de lange paragraaf over de Schepper neerschrijft: 'God is als schepper en Vader alleen in het leven zelf, *al doende* te ervaren.'

God en Jezus

Het gaat Houtepen om denkwegen naar God en open vensters (*windows*) in de werkelijkheid, die heenwijzen naar God. Maar dan gaat het niet om God als een 'Iets' of een almachtig opperwezen, het gaat om de drie-enige God, zoals die in het christelijk geloof wordt beleden. Dus gaat het ook over Jezus Christus. 'Is Jezus Christus een vindplaats van God?'³⁵⁸

In een uitvoerig betoog probeert Houtepen daar antwoord op te geven. We kunnen niets bewijzen en Houtepen wil ook niets bewijzen. In de getuigenissen aangaande Jezus, zoals de Schriften ons die geven, wordt echter de open vraag naar God in die zin gesteld: zou het kunnen zijn dat hij de mens van Godswege was, die is verrezen, dat is: door God gerehabiliteerd en naar Hem teruggekeerd en die daarom met gezag (*exousia*) mag vragen hem te volgen?

Deze vraag opent voor ieders broze lijfelijke leven een soortgelijk perspectief: of we voor onszelf op zijn gezag de mogelijkheid openhouden aan het einde van onze zielereis door God zelf te worden begroet en bekleed met de mantel van het eeuwige licht. Of om het met Nijhoff te zeggen:

³⁵⁸ Houtepen 1997, 250-277.

“Ik denk wel, dat wij eeuwig leven,
want: eens gegeven, blijft gegeven.”³⁵⁹

De vraag naar de betekenis van Jezus moet in ieder geval niet losgemaakt worden van de vraag naar God. De vorige paragraaf over God de Schepper gaat niet voor niets voorop. Over zijn liefdevolle zorg voor het mensenleven, over zijn uiteindelijke bedoelingen daarmee en de voltooiing daarvan gaat het. Jezus predikt het rijk Gods. Dat begrip wil vooral de unieke betekenis en de unieke bedoelingen van het leven hier en nu aangeven. Hoe leven wij dit leven hier? Op onze eigen manier of naar de wil van God, die de behouder en heelmaker van het leven is? Het gaat er niet om dat Jezus ons voorbeeld is. Het gaat om Jezus, die ons betreft in een leven van omkeer, de nieuwe gezindheid van het Koninkrijk. Jezus en ‘beking’ horen bij elkaar. Tot op de dag van vandaag is Jezus overal daar bij ons waar Gods wil wordt gedaan; daar is het rijk nabij. We moeten het rijk niet vergeestelijken en verinnerlijken, maar ook niet op deze aarde verwachten aan het einde der tijden. Deze wereld gaat voorbij, al het geschapene is eindig. We mogen wel op grond van de verrijzenis van Jezus verwachten dat een leven naar Gods wil bevestigd zal worden doordat we dan opgenomen worden in het eeuwige licht van God, Jezus achterna.³⁶⁰

Het verhaal van Jezus van Nazareth is het verhaal van ‘Gods laatste en blijvende bode, een die Gods boodschap zelf is, die dan ook als Gods oudste Zoon en als oogappel van God te boek staat, die ons als *gids* meeneemt, God achterna, die ons vooruit is en die tenslotte, als rechter van de geschiedenis, ons allen zal toetsen aan de criteria van Gods rijk.’³⁶¹ Hij is ons vooruit, wij

³⁵⁹ Houtepen 1997, 276-277.

³⁶⁰ Houtepen is hier consistent met wat hij reeds in zijn inaugurele rede (zie boven) schreef over niet lineair en niet cyclisch, maar concentrisch denken. Het rijk is het middelpunt van de concentrische cirkels, die overal daar zijn waar Gods wil wordt gedaan. Eenzelfde gedachtegang vinden we ook in *Uit aarde naar Gods beeld*, Houtepen 2006, 246 en verder. Vergelijk wat A. van de Beek schrijft in een opstel getiteld ‘Antiochië en Alexandrië in Leiden’, in: *Waar is God in deze tijd? De betekenis van de geschiedenis in de theologie van Dr. H. Berkhof*, Nijkerk: Callenbach 1994, 11-29. ‘Het eschatologische creationisme - daar bedoelt Van de Beek mee, het letterlijke ingrijpen van God in de wereldgeschiedenis aan het einde van de tijden - is even weinig houdbaar als het protologische. Dat is het niet alleen om culturele redenen waardoor we niet meer in dat soort scenario’s kunnen geloven. Het is vooral niet houdbaar om godsdienstige redenen. De werkelijkheid van God is aan gene zijde van deze wereld [...]’. Consistent hiermee zegt hij ook: ‘De opstanding van Christus uit de dood is niet de voortzetting van zijn aardse bestaan, maar een verrijzenis aan gene zijde van de dood.’ Op eenzelfde manier ziet ook Houtepen hier een parallelle: opstanding is aan gene zijde van biologische dood en leven en het *eschaton* is aan gene zijde van de geschiedenis. Het is ook duidelijk dat Houtepen hier een heel andere weg gaat dan Pannenberg. Zelf schrijft hij hiervan: ‘Onze huidige bekommernis omtrent het *historische* karakter van het Paasgebeuren, getuigt evenals het speculeren over het historische moment van het aanbreken van de Dag des Heren dus meer van nieuwsgierigheid dan van geloof. Dat geldt ook voor pogingen als die van Pannenberg om de hypothese ‘God’ in het historische opstandingfeit te verankeren’ (Houtepen 2006, 273).

³⁶¹ Houtepen 1997, 256.

zullen Hem volgen, tenminste wanneer wij in de geest van het rijk hebben gehandeld. Hoe dat precies zal zijn weten we niet. Het is in ieder geval niet iets van deze aarde of het lichaam, het is opgenomen worden in de wereld van God, de wereld van het eeuwige licht: 'wij zullen zijn als Gods eigen boden: geheel van God verrukt, als we naar God hebben uitgezien in dit leven; geheel van God vervreemd, als we slechts geleefd hebben voor onszelf.'³⁶² Er zijn twee toekomstige werkelijkheden, zoals er twee wegen zijn hier en nu. Of we voegen ons in het spoor van Jezus in zijn liefdevolle zorg en toewijding voor al het geschapene, in het bijzonder het broze en verlorene, of wij bouwen ons eigen egorijk.

Zo is Jezus vindplaats van God in het hier en nu en voor eeuwig. Daarmee is de vraag beantwoord waar Houtepen zijn beschouwing over Jezus van Nazareth als bode van God mee begon: 'Is Jezus van Nazareth een vindplaats van God?' Iets heel concreets, iets heel herkenbaars: leven in de kracht van Jezus, toegewijd aan Gods liefdevolle zorg voor de wereld en de mensen in het bijzonder, is een venster op God en op de eeuwigheid. We hoeven niet eerst een metafysica te omarmen om door dit venster te kijken. Het is omgekeerd: wie door dit venster kijkt ziet een dieptedimensie van de werkelijkheid, die het aardse kwalitatief te boven gaat en de grenzen van ruimte en tijd overstijgt.

Het heilige pneuma van God

De christelijke traditie spreekt over God in het drievoud van Vader, Zoon en Geest. De vraag in deze paragraaf is hoe vandaag zo over de Geest, het heilige *pneuma* van God gesproken kan worden, dat ook hier aan mensen in onze cultuur een open vraag naar God klinkt, een uitnodiging datgene wat hier beleden wordt te overwegen als heilzaam voor mens en wereld. Om te beginnen moet dan duidelijk zijn dat het in de triniteitleer niet gaat om metafysische speculatie, waaraan mensen vandaag geen boodschap meer hebben. Het gaat in deze leer juist om Gods concrete handelen door de tijden heen en ook nu. 'Het gaat dus om een drievoudige articulering van wat God *doet* en hoe de mens met God *van doen* heeft. Het gaat om drie verschillende relaties van God en de werkelijkheid [...]'³⁶³ Ook en juist in het *pneuma* is God direct betrokken bij alles wat gebeurt. Wind, adem en geest, drie mogelijke en elkaar aanvullende vertalingen van *pneuma*, zijn alle drie relationele woorden. Het gaat om het werken van God in de schepping, de geschiedenis, de mens. Het gaat beslist niet om wat intrinsiek in de schepping en de mens als geestkracht, inspiratie en creativiteit zou leven. Deze kunnen wel een gevolg zijn van het aangegord worden met de Geest van God, maar die komt zelf van buitenaf. Het Nieuwe Testament zegt dat deze adem van God, die vanaf het begin van de schepping in de wereld gewerkt heeft en waar ook andere religies tot en met de zogenaamde natuurgodsdiensten op hun wijze van spreken, Jezus in

³⁶² Houtepen 1997, 276.

³⁶³ Houtepen 1997, 282.

de wereld heeft gebracht. Eveneens, dat Jezus in de kracht van die Geest zijn werk heeft gedaan, dat Hij door de kracht van die Geest is opgestaan uit de dood en toen die Geest meedeelde aan zijn volgelingen.

Wanneer wij vandaag proberen opnieuw te ontdekken hoe het spreken van Schrift en traditie over de Geest van God een nieuwe toegang zou kunnen openen tot het verstaan van wie God is, dan kunnen we het beste 'starten bij de ervaring van het leven zelf, waarmee de Geest vanaf de Schepping tot aan het eeuwig leven is verbonden.'³⁶⁴ *Pneuma* staat voor de dynamiek van al wat leeft en tegelijk voor Gods bewegende wijsheid en kracht die daarachter schuil gaan - zonder ooit grijpbaar te worden. Deze Geest van God werd Adam ingeblazen, wees Abraham richting als de wind in zijn rug op de weg uit Ur, rustte op Mozes, de richteren en de profeten. Uiteindelijk werd deze Geest in Jezus volledig manifest in de werken die Hij deed en de gaven die Hij uitdeelde. In Hem en door Hem is deze Geest vandaag bij ons. 'Het is dus ook de Geest van Christus, maar Christus zelf is van de Geest van God vervuld.' 'Het woordveld rond Gods rusteloze *pneuma*, dat de mensen drijft naar het rijk van God, zegt dus iets over het energetische karakter van Gods immanentie.' Zo kunnen we ons de nabijheid Gods voorstellen als een voortdurende stroom van energie en stuwkracht. 'Het Woord en de Geest van God stromen beide uit de Vader, als de 'Bron der Godheid', bij wijze van goddelijke extensie [...] die in Jezus samenvloeien en dan opnieuw van Hem uitgaan.'³⁶⁵ Zo kan gesproken worden van de gaven en de vruchten van de Geest. Deze leiden tot heel praktische, concrete kwaliteitsverbetering van de menselijke relaties. Hoe zouden wij echter in taal van onze cultuur kunnen formuleren wat het is dat deze Geest van het heilige onder ons bewerkt en hoe zouden wij daar iets van kunnen merken? Met andere woorden, hoe wordt het spreken over de Geest tot een perspectief op de aanwezigheid van God in onze agnostische wereld?

Houtepen zoekt het bij de beantwoording van deze vraag niet in de richting van alles wat in deze tijd aangeduid wordt met 'spiritualiteit'. Daar moet hij eigenlijk helemaal niets van hebben, omdat hij meent dat in dit taalveld en in dit klimaat de mens steeds weer gaat cirkelen om de eigen as, terwijl het bij de Heilige Geest van God nu juist gaat om de gerichtheid op mens en wereld, om medebetrokken te raken in Gods liefdevolle zorg voor zijn schepping. 'Het *mission statement* van de Geest van God is extravert gericht: op Gods goede wil voor de volkeren, niet introvert op het welbevinden van het menselijke ego.'³⁶⁶ De werkingen en de gaven van Gods Geest moeten niet allereerst gezocht worden in het innerlijk en in het hart van de mens. De Geest komt juist van buitenaf. De Geest schept onrust. Daarom moeten we bij het aanwijzen van de Geest in deze wereld opletten te snel en te gemakkelijk sporen in de werkelijkheid te willen vinden. Bij God de Vader kunnen we

³⁶⁴ Houtepen 1997, 289.

³⁶⁵ Houtepen 1997, 292.

³⁶⁶ Houtepen 1997, 294.

nog wijzen naar ervaringen van gratuïteit in het alledaagse leven. Bij Jezus Christus naar zijn bijzondere verschijning in de geschiedenis. Naar de Heilige Geest moeten we echter niet te gemakkelijk lijnen trekken vanuit onze introspectie of extatische ervaringen. Dat is te psychologisch.

Ik zou willen beweren dat de roep om meer aandacht voor de pneumatologie, voor spiritualiteit, als daarmee vooral de concentratie op de innerlijke ervaring wordt bedoeld, ons afvoert van wat de eeuwen door met het goddelijke waaien van het heilige pneuma is bedoeld [...]. Godsdiensten zijn er niet voor de cultuur van het 'diepe zelf' van de mens, maar voor een antwoord op de gave van het leven, dat ook de dood verdraagt en dat ook het zelf van de mens draagt tot voorbij de diepte van de dood. De rest is sentiment, extase, verbeelding en droom.³⁶⁷

Leven door de Geest is dus ook niet iets van de menselijke natuur, of een sublimatie van de menselijke natuur. Het gaat om een nieuwe gegeven oriëntatie. Deze wordt gevonden in de gemeenschap met de gelovigen, door spiritueel beraad, profetische oproep, vergeving van zonden en herinnering aan de wijsheid van weleer.

Maatstaf en ijkpunt voor dat alles is de *memoria Christi*, de door Gods *pneuma* geleide bode van God en gids naar God. Tussen zijn evangelie en het appèl van de Geest kan dan ook geen tegenspraak bestaan. Wie Jezus volgt als koersbepaler heeft de Wind van God in de rug. Wie zich op de weg van Jezus begeeft, komt al lerend tot spirituele groei en bloei.³⁶⁸

Is er nu na dit kritische betoog nog wel een aansluiting bij de hedendaagse cultuur of is er vooral afwijzing, omdat deze cultuur met de vele vormen van nieuwe religiositeit de mens op velerlei manieren om de eigen as laat cirkelen? Aansluiting ziet Houtepen bij de postmoderne kritiek op het autonome, zichzelf denkende subject van de Verlichting.

De postmoderne kritiek op het autonome subject³⁶⁹ en de psychologische verwijzing naar het ecologische netwerk van betrekkingen waarin elk individu zichzelf wordt, vormen de vruchtbare eigentijdse culturele bodem voor een vernieuwd spreken over het *pneuma* van God. Subjectkritiek en de ecologie van het zelf zijn de onbekende goden van onze dagen, waar de evangelische 'missie' van christenen bij zou moeten aanknopen in de westerse cultuur.³⁷⁰

Wanneer hij hier spreekt over 'onbekende goden' duidt hij ongetwijfeld op Paulus, die volgens Handelingen 17 in zijn rede tot de Atheners aansluit bij

³⁶⁷ Houtepen 1997, 295-296.

³⁶⁸ Houtepen 1997, 297.

³⁶⁹ In *Uit aarde, naar Gods beeld* zegt hij het met verwijzing naar een uitspraak van T. de Boer als volgt: 'En sinds het postmodernisme is ook de laatste strohalm van de negentiende- en twintigste-eeuwse filosofie, het denken over de mens in termen van het *subject*, onderuit gehaald in een ware rage van *subjecticide*' (Houtepen 2006, 38).

³⁷⁰ Houtepen 1997, 297.

het altaar voor de onbekende god. Jammer genoeg werkt hij deze prachtige volzin niet uit. We kunnen echter wel iets proberen te extrapoleren vanuit hetgeen hij tot hiertoe over het *pneuma* heeft gezegd: in de crisis van onze autonomie geeft de Geest ons een eigen identiteit in Christus en in de gerichtheid op de waarden van het rijk Gods. In de betrokkenheid op de wereld, in de gemeenschap met anderen, in de toewijding aan de ander die een appèl op mij doet word ik mijzelf.³⁷¹

Leven door de Geest is in ieder geval tot behoud voor de cultuur: ‘Als niets ons zou leiden dan onze wil tot beheersing en het gebruik van de lust, dan wacht ons de *implosie* van onze cultuur. Als we ons laten leiden door de *impetus*³⁷² van Gods *pneuma* wacht ons het *leven van de toekomstige eeuw*.’³⁷³

Conclusie

We zijn in deze bespreking van het *pneuma* relatief uitvoeriger geweest dan in de bespreking van God de Vader en Jezus de Zoon. Dat komt doordat Houtepen de indruk wekt dat hier het hart van zijn denken over God klopt. De aanwezigheid van God, de concreetheid van God, zijn betrokkenheid op mens en wereld enerzijds en ook het concrete appèl op mensen zich in te laten schakelen anderzijds, komen beide het sterkst naar voren in het spreken over Gods heilige *pneuma*.³⁷⁴

Verder valt op dat Houtepen, die zozeer het gesprek zoekt met de cultuur, niet in de pneumatologie een bal voor open doel ziet liggen. Hij schiet hem zelfs precies de andere kant op. Waar veel theologen, ook reformatorische, vandaag een weg zoeken God opnieuw ter sprake te brengen via het thema van de spiritualiteit³⁷⁵, is hij juist heel kritisch hierop. Houtepen is nergens

³⁷¹ Ook hetgeen hij schrijft in *Uit aarde, naar Gods beeld*, waar hij Taylor citeert, kan als een uitwerking gezien worden: ‘De meeste van de werkelijk waardevolle dingen verbinden ons met andere mensen, [...] dat wij alleen waarachtige voldoening vinden in dergelijke dingen, die betekenis hebben los van onszelf of onze verlangens’ (eerste en laatste zin van een uitvoerig citaat). Houtepen 2006, 58.

³⁷² aandrang, appèl, stuwende kracht.

³⁷³ Houtepen 1997, 298.

³⁷⁴ Voor mij werd deze indruk, die ik door de inhoud van dit stuk had gekregen, bevestigd tijdens een conferentie waar Houtepen een inleiding hield over dit boek van hem. Op de vraag van de voorzitter of hij wilde beginnen een passage uit zijn boek voor te lezen, waar hij vond dat het hart klopte van wat hij wilde zeggen, opende hij zonder aarzelen het boek middenin het hoofdstuk over het heilige *pneuma* van God.

³⁷⁵ Zie bijvoorbeeld K. Bouwman en K. Bras (red.), *Werken met spiritualiteit*. Baarn: Ten Have 2001. Ik bedoel niet te zeggen dat in een boek als dit kritiekloos wordt aangesloten bij alles wat vandaag onder de vlag ‘spiritualiteit’ vaart. Wel wordt in de oplevende vraag naar spiritualiteit een kans en een uitdaging gezien voor kerk en geloof. Hier lijkt met name het inspeerpunt voor het evangelie in onze cultuur te vinden. De strekking van het boek kan getypeerd worden met deze woorden van K. Bras: ‘Spiritualiteit is van alle tijden. Maar deze tijd heeft een bijzondere openheid voor spiritualiteit, deels door ontwikkelingen in de moderne samenleving, deels in reactie daarop. Vanuit het bijbels spreken over het leven door Gods Geest kunnen mensen binnen en buiten de kerk geïnspireerd op zoek gaan naar bondgenoten om in een kritische dialoog een

meer kritisch, nergens meer geneigd het ‘andere’ van God te benadrukken dan juist in zijn spreken over het heilige pneuma van God.

Een God die te denken is

Terwijl voor miljoenen mensen in de wereld God vanzelfsprekend aanwezig is, noch in de ervaring noch in de reflectie ooit betwijfeld, is dat in de westerse wereld geheel anders. Daar is sprake van praktisch agnosme en atheïsme. God wordt als geheel afwezig of overbodig ervaren, maar daar is ook op het niveau van het *denken* God niet meer aanwezig. Dat geldt althans voor de brede hoofdstroom van het denken. Nog steeds is de conclusie van Heidegger in 1957 min of meer kenmerkend voor de stand van zaken: ‘Wer die Theologie, sowohl diejenige des Christlichen Glaubens, als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen.’³⁷⁶

Houtepen wil zich hier echter niet zomaar bij neerleggen. Wanneer het op de manier van de oude metafysica niet meer kan dan moet het anders, maar de vlucht in het irrationele is het laatste dat we volgens hem moeten hebben.

Wie de vluchtweg proberen van het irrationele als domein voor de religie en als ‘herberg voor God’, begeven zich dan ook mijns inziens op een gevaarlijker weg dan zij die geloof in God plausibel willen maken voor het denken. Zelfs de klassieke godsbewijzen kunnen minder kwaad dan de vlucht in de hersenspinsels van het imaginaire en occulte, de zelfgeconstrueerde God van het innerlijk licht en de - altijd oncontroleerbare - mystieke ervaring. Zij leidt al gauw tot het meest gevaarlijke bijgeloof dat ooit heeft bestaan: de gedachte dat ik zelf een engel ben, een God in het diepst van mijn gedachten, een superego, het laatste doel van alles wat bestaat [...]. God zoeken op de weg van het denken, in volledig respect voor de autonomie van al het menselijk weten, wapent tegen willekeur en bijgeloof [...]. De godsidee is de meest krachtige epistemologische sleutel om het denken te openen in de richting van het mogelijke, de vrijheid, het goede en het oneindige [...]. De traditie van de God van Abraham, Isaak en Jakob is heel wat gezonder en geneeskrachtiger dan het wijdverbreide narcisme van onze cultuur [...].³⁷⁷

Dit zijn dappere, zelfs wel vechtlustige woorden, die vragen om een gedegen betoog waarin deze opgave God te denken in een posttheïstische tijd wordt waargemaakt.

In de laatste hoofdstukken van zijn grote studie *God, een open vraag* wijdt Houtepen zich geheel aan pogingen vanuit een filosofisch gezichtspunt het spreken over de christelijke God plausibel te maken. De toon is anders dan in de voorafgaande hoofdstukken, waar van binnenuit gesproken werd over de (ook) culturele implicaties van het geloof. In de laatste hoofdstukken wordt een buitenperspectief ingenomen. Er wordt een poging gewaagd vanuit

bijdrage te leveren aan spiritualiteit die mensen recht doet voor het aangezicht van de Levende, dé Bondgenoot’ (Bouwman en Bras 2001, 34).

³⁷⁶ M. Heidegger, *Identität und Differenz*. Pfullingen: Verlag Günther Neske 1986 (8^e druk), 45.

³⁷⁷ Houtepen 1997, 336.

de cultuur en de filosofie naar 'God' toe te denken. Het kan bij wijze van spreken met 'God' nog alle kanten op. 'God' wordt nu ook bewust vaak tussen aanhalingstekens gezet om aan te geven dat hij voorwerp van een zoektocht is, een hypothese die geverifieerd moet worden, in plaats van de God die in de ontmoeting van het geloof gekend wordt. Bij het lezen en overwegen had ik steeds de vraag op de lippen: lukt dit nu ook echt? Kun je als gelovige, die leeft uit het aangesproken-zijn, echt het perspectief innemen van de buitenstaander, iemand die niet aangesproken is, maar zich kritisch rationeel afvraagt of het allemaal wel plausibel is? In zijn pogingen het perspectief van de kritische buitenstaander in te nemen verraaft Houtepen zichzelf toch steeds als de man van het binnenperspectief, de gelovige die doorgetrokken is van de overtuiging dat God de *oneindige werkelijkheid* is, die ons omringt en waarheen we *op weg* zijn. Een dergelijk betoog is anders dan van iemand die zelf agnost zijnde het buitensperspectief inneemt.³⁷⁸

Herlezing van Descartes

In hoofdstuk 11 gaat het aan de hand van een herlezing van Descartes vooral om het eerste: God is de oneindige werkelijkheid, die ons omringt en begrenst. In hoofdstuk 12 gaat het om God die onze toekomst is, waarheen alle mens-zijn in zijn grondstructuur zich uitstrekt. God als hypothese wordt plausibel als we zijn wezen beschouwen in samenhang met de bestemming van de mens: zijn apotheose, zijn vergoddelijking. Een nieuwe inzet bij Descartes om uit de problematiek van de Godsvraag te komen is merkwaardig. De gangbare opvatting is immers dat met het bekende adagium van Descartes: *ego cogito ergo sum* alle narigheid is begonnen. De mens dacht niet meer zichzelf vanuit God, als de allen en alles voorafgaande Schepper, maar con-

³⁷⁸ We zien dat bijvoorbeeld aan de ontwikkelingsgang van H.M. Kuitert, die in het laatste hoofdstuk vaak door Houtepen wordt geciteerd, met name zijn publicaties *Zonder geloof vaart niemand wel*, Baarn: Ten Have 1974 en *Wat heet geloven?*, Baarn: Ten Have 1977. Lange tijd nam Kuitert als man van het binnenperspectief een buitenperspectief in en probeerde langs die weg 'God' als een serieus te overwegen mogelijkheid aan te bieden aan een wereld die hem overbodig had verklaard. 'Alle spreken over boven komt van beneden, ook als wij zeggen, dat het van boven komt.' 'God' is niet meer dan een menselijk zoekontwerp. Terecht merkt Houtepen echter op dat je dit allemaal kunt zeggen, terwijl je zelf nog steeds gelovig bent, je door een aan alle redeneringen *voorafgaande* hypothese hebt laten aanspreken (Houtepen 1997, 385-386). Een buitenstaander zal deze woorden echter juist aangrijpen om te zeggen dat geloof dus niet anders is dan een product van de mens. Uit zijn latere werk blijkt dat Kuitert zelf zo'n buitenstaander is geworden. Het innemen van het perspectief van de buitenstaander is van serieus 'spel' heilige ernst geworden. Zie: H.M. Kuitert, *Voor een tijd een plaats van God*. Baarn: Ten Have 2002. 'Mensen waren er al voor god er was, god en goden zijn producten van menselijke verbeelding, ver-beelde (tot beeld gemaakte) ervaringen van het bestaan, die ons als erfenis van vorige generaties zijn overgeleverd' (Kuitert 2002, 13). Over het binnen- en buitenperspectief bij Houtepen heeft J. Muis belangrijke opmerkingen gemaakt in 'God: een open vraag?', in: *Kerk en Theologie*, 50 (1999), 120-130. 'Daarom is er toch een verschil tussen niet-wetenden en gelovigen, hoeveel onwetendheid en ongelooft de laatstgenoemden ook in zich dragen. Het verschil is niet dat de ene groep het weet, terwijl de andere groep vraagt en zoekt. Beide groepen vragen en zoeken, maar zij vragen en zoeken anders en dat komt onder meer tot uiting in de manier waarop zij over (de vraag naar) God denken en spreken.'

centreerde zich in een methodische twijfel op zichzelf om van hieruit weer enige zekerheid op te bouwen: in ieder geval ben ik een denkend wezen, al is het dan ook een denkend 'riet' (Pascal).³⁷⁹

Volgens Houtepen is het anders. Descartes is niet alleen 'de pionier van het moderne natuurwetenschappelijke denken dat alles wil toetsen en dat leeft van een fundamentele en methodische twijfel. Hij zag echter tegelijk - en dat is vaak vergeten - dat er een ander type kennis mogelijk was, waarin God niet samenviel met al het natuurnoodzakelijke, maar juist gedacht kon worden vanuit het daarbinnen verrassend mogelijke: een kennis van het altijd volmaaktere en van het oneindige. Een God, niet van kracht en macht, maar van eindeloze vrijheid en liefde. Hij knoopte dat vast aan het begrip van het *Oneindige* en van het rusteloze vragen en zoeken van de mens.'³⁸⁰ Twee soorten kennis dus, die niet tegen elkaar uitgespeeld mogen worden, de een wordt verkregen door middel van de instrumentele rede en de andere door middel van de hermeneutische rede (Ricoeur).³⁸¹ De eerste is de natuurwetenschappelijke kennis van tellen, meten, wegen, oorzaken en gevolgen waarnemen. De tweede is de kennis die het leven zelf ons aanreikt, wanneer we het vol verwondering aanschouwen. Niet vaag, niet alleen een kwestie van het gevoel; het is ook echte kennis en heeft met werkelijk waarnemen te maken. Echter niet reducerend in een subject-object verhouding tot de werkelijkheid, maar vanuit een besef dat we aangesproken en aangeraakt worden door een alomvattende werkelijkheid, die al ons denken te boven gaat en die tegelijk vlakbij ons is en zelfs in ons is: het geheim van ons mens-zijn, waarin we ons altijd uitstrekken naar wat ons overstijgt. Een citaat van Descartes zelf:

[...] dat de waarneming van het oneindige op de één of andere manier voorafgaat aan die van het eindige, dat wil zeggen dat die van God (want dat is in alle godsdiensten de aanduiding van dit oneindige en onbegrensde, dat aan onze waarneming van het begrensde voorafgaat) voorafgaat aan die van mijzelf.³⁸²

³⁷⁹ Iemand die Descartes uitvoerig bespreekt in verband met de huidige thematiek van de afwezigheid van God is G.C. van Niftrik, *Het bestaan van God in de kentering van deze tijd*. Den Haag: Voorhoeve 1971, 49-60. Op pagina 45 typeert hij Descartes als de 'vader der saecularisering en der profanisering'. Zie ook: A. Houtepen, 'De droom van Descartes en het visioen van Pascal', in: *Toegewijd Denken. Pascalprijzen 2008 en 2009*. Amersfoort/Sliedrecht: Merweboek 2009, 60-61. Daar benoemt hij ook de andere Descartes interpretaties, maar zelf concludeert hij: 'Het gaat Descartes dus binnen de Rede om *verschillende soorten rationaliteit*, die wij sinds Dilthey en Horkheimer als *instrumentele* en als *hermeneutische rede* goed hebben leren onderscheiden.'

³⁸⁰ Houtepen 1997, 340. In dezelfde lijn A.J. Plaisier, *De mens in het geding. Een kritische vergelijking tussen Pascal en Nietzsche*. Zoetermeer: Boekencentrum 1996, 124-125. 'In *Meditatio* III (waar ook Houtepen uit citeert, *WD*) wordt het primaat van het ego vervangen door dat van God als de oneindige. De idee van God is blijkbaar niet een idee, die van het ego afhankelijk is. Het primaat van het ego wordt daarmee gerelativeerd' (Plaisier 1996, 125).

³⁸¹ Houtepen 1997, 330.

³⁸² Houtepen 1997, 341.

In feite is al het eindige dus slechts een menselijke begrenzing van oneindige mogelijkheden. Dit denken is wel precies het omgekeerde van wat op populaire wijze het beeld geworden is van *ego cogito ergo sum*, de mens die niet verder kijkt dan zijn wijze neus lang is. Descartes bedoelt te zeggen: 'Onze feitelijke eindigheid, al ons vragen en zoeken en verlangen is aldus het signaal, het spoor van een ons omvattende oneindigheid van mogelijkheden. Dat is God, of liever: dat heeft mensen altijd weer op het spoor van God gezet.'³⁸³

Behalve dat mensen zo op het spoor van God gezet worden is het ook belangrijk voor de menselijkheid en dus voor de cultuur, aldus Houtepen, dat we niet alleen met de instrumentele rede leven. Want dan worden de dingen van het leven zelf 'verdinglicht': over zaken als euthanasie, seks, en relaties wordt dan evenzeer in termen van nut en noodzaak gedacht als over andere zaken. We hebben de *hermeneutische* rede hard nodig om vanuit verwondering over de veelsoortigheid van de gave van het leven en het geheim van de dood op menselijke wijze te blijven denken. Maar daarbij komt dan: wanneer de instrumentele rede allesbepalend is, wordt ons 'zicht op God verduisterd doordat tussen ons oneindige verlangen en de oneindige God de dikke nevel van onze fixaties op de hapklare brokken van ons haalbare leven en maakbare samenleven schuiven, als een soort kosmisch gruis dat alle hemellicht verduistert' (M. Buber, *Gottesfinsternis*).³⁸⁴ Er is alleen toekomst voor het christelijk geloof als we eerst weer oog krijgen voor het door Descartes bedoelde zicht op het oneindige en de oneindigheid Gods.

Meer dan noodzakelijk

God is meer dan noodzakelijk. Deze uitdrukking ontleent Houtepen aan E. Jüngel. God is het meer dan noodzakelijke geheim van de wereld.³⁸⁵ 'God kan niet behoren tot de orde van het nut, de grond of het doel van al wat is. God past niet in de orde van de causaliteit.'³⁸⁶ 'God hoort niet thuis in de instrumentele rede, maar wordt gevonden in de hermeneutische of substantiële rede.'³⁸⁷ Houtepen werkt dit als volgt uit:

Pas in een radicaal geseculariseerde wereld en in een kerk, die haar symbolische universum aan vrije Godzoekers aanbiedt zonder sancties van geweld, kan de uni-

³⁸³ Houtepen 1997, 343.

³⁸⁴ Houtepen 1997, 343.

³⁸⁵ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen: Mohr 1986 (5^e druk), paragraaf 2, 16-44. Bij Jüngel is deze gedachte wel gebonden aan een radicale kruistheologie, waar we bij Houtepen niets van terugvinden. Vergelijk ook de opmerking van J. Muis hierover, *Kerk en Theologie* 1999 (50), 126. In deze paragraaf zegt Jüngel dat God vanuit de ervaring van de wereld niet noodzakelijk is. Hij zet zijn positie hier ook af tegen Pannenberg's 'respektablen Versuche so etwas wie die weltliche Notwendigkeit Gottes auf anthropologischer Basis zu erweisen' (Jüngel 1986, 19). 'Dasjenige, was mehr als notwendig ist, ist um seiner selbst willen interessant' [...] 'Gott ist erst recht um seiner selbst willen interessant' (Jüngel 1986, 43). Voor een grondige bespreking van wat Jüngel bedoelt, zie: W.M. Dekker, *De relationaliteit van God*. Zoetermeer: Boekencentrum 2008, 276-285.

³⁸⁶ Houtepen 1997, 353.

³⁸⁷ Houtepen 1997, 330.

versele betekenis van God als het meer dan noodzakelijke gedijen. Als het verlies aan metafysisch besef en de erosie van de kerk, die het secularisatieproces in het Westen begeleiden, te vroeg worden beantwoord met verbaal homiletisch geweld en bureaucratische sancties (centralisme, belijdenisdwang, disciplinaire regelgeving) wordt het pril gegroeide besef van Gods gratuïteit, van Gods liefdevolle komen en wonen bij mensen die God zoeken, weer in de kiem gesmoord.

Moet God? Nee, want een God die noodzakelijk is, een God-met-alle-geweld is de oorzaak zelf van de godsverduistering. Moet God? Ja, want als het meer dan noodzakelijke, dat door Godzoekers wordt ervaren in de ervaring met hun ervaringen, kunnen zij dit niet voor zichzelf houden: 'Hoe zouden wij kunnen zwijgen over hetgeen wij gezien en gehoord hebben?' (Handelingen 4:20).

Dit houdt ook in dat we de Bijbel op een andere wijze lezen. Niet als een boek met regels en waarheden waaraan we gebonden zijn, maar als een boek dat nodigt ons leven te lezen in het licht van de ervaringen met God die daar beschreven staan, in het perspectief van ons denken als hermeneutische rede. God wordt zo 'tot een uitnodiging, een aanmoediging tot geloof en hoop, tot een avontuur van mens-zijn, dat het denken niet achter zich laat, maar transformeert tot een operatie van het leven zelf, juist in zijn oneindigheids-dimensies.'³⁸⁸

Openbaring of ervaring met onze ervaringen

God is niet noodzakelijk, maar *meer dan* noodzakelijk. Godzoekers ervaren Hem in een specifieke ervaring met hun ervaringen. Zo werd het hierboven geformuleerd. Dat brengt Houtepen er tenslotte toe dieper in te gaan op de verhouding openbaring en ervaring. Is die specifieke ervaring met onze ervaringen, die we benoemen als 'van God' ook openbaring? Of gaat het om niet meer dan esthetische of poëtische ervaringen, die ten laatste in onszelf beginnen en eindigen? Dit is in feite de vraag naar de realiteit van het bestaan van God. Is er een allesomvattende werkelijkheid die wij God noemen, of is die er hooguit in onze verbeelding?

Houtepen begint met te stellen dat we deze vraag niet zomaar kunnen beantwoorden. We kunnen God niet bewijzen. We kunnen niet verder komen dan de *hypothese* God, God als een open vraag. In de theologie wordt God niet bewezen, maar we kunnen wel zo over Hem schrijven dat mensen zich uitgenodigd voelen hun levenservaringen te duiden in het licht van zijn aanwezigheid. God als reële mogelijkheid, God als uitnodiging die in de dingen, in het geleefde leven, in onze velerlei reflectie op onze ervaringen naar ons toekomt. Houtepen somt het allemaal nog eens op wat hij tot nu toe heeft behandeld en waarvan hij meent dat het sporen naar God kunnen zijn:

Onze emoties, de ervaring van het heilige, het open einde van de geschiedenis, het besef van gratuïteit, geluk en zegen in de schepping, het streven naar gerechtig-

³⁸⁸ Houtepen 1997, 355.

heid en het beroep op de weg van Jezus van Nazareth, het uitstaan naar oriëntatie en vervulling die ons voortdurend komt aanwaaien, het zoeken naar waarheid en de denkrimte die het oneindige ons opent.

Het zijn allemaal mogelijke sporen van God, denkwegen naar God, maar geen bewijs van Gods bestaan. Het uitzien naar God is een *hypothese*, geen these. Het blijft een avontuur, maar het is 'geen waagstuk, geen weddenschap: wie niet wil meedoen wordt door God niet verstoten, wie meedoet wint ruimte van leven en denken.'³⁸⁹ Theologen moeten in ieder geval niet met een beroep op openbaring het gesprek met de ervaringswetenschappen weigeren.³⁹⁰ Dan zouden ze de godsdienstige bestaanswijze van mensen veroordelen tot irrationeel gedrag. Filosofen moeten ook niet met een beroep op 'ervaring' het gesprek met de theologie zinloos achten.

Openbaring en ervaring zijn in de theologiegeschiedenis van de laatste paar honderd jaar tegenover elkaar komen te staan als respectievelijk iets van boven en van beneden. In het bijbelse taalveld bestaat deze tegenstelling echter niet zo. In de beschrijving van openbaringen is de manier waarop deze ontvangen werden er helemaal mee verweven: dromen, visioenen, vuur, gebeurtenissen in de geschiedenis et cetera. Verhalen over openbaringen zijn ook bij uitstek ervaringsverhalen. Veel wat als openbaring wordt geduid berust op interpretatie van teksten uit het verleden (de vele aanhalingen van het Oude in het Nieuwe Testament), een hermeneutische bezigheid dus. Openbaring als een indirect gebeuren van feit en interpretatie. Met menselijke duiding en ervaring als intermediair. Nog in de vierde eeuw worden er apocalypsen geschreven. *Revelare* en *inspirare* worden als synoniemen naast

³⁸⁹ Houtepen 1997, 357. Met de woorden 'waagstuk' en 'weddenschap' duidt Houtepen op Pascal. De zin die hij erop laat volgen suggereert dat hij onder andere dit als bezwaar heeft tegen de 'weddenschap' van Pascal, dat als je verkeerd wedt, je verloren gaat. Zie B. Pascal, *Gedachten*. Amsterdam: Boom 1997, 176: 'We moeten de volgende twee mogelijkheden beoordelen: als u wint, wint u alles; als u verliest, verliest u niets. Aarzel dus niet en wedt dat Hij bestaat.' De consequentie dat er dan veel mensen verloren zouden gaan was voor *Voltaire* een voorname reden om tegen de weddenschap van Pascal in te gaan. Zie A.J. Plaisier, *De mens in het geding*, 25-26: 'Waarom trouwens aannemen dat God vertoornd zal zijn op mensen die dit waagstuk niet aangaan? Is het niet oneindig waarschijnlijker dat de mens na zijn dood in de handen van een goede en barmhartige God zal komen?' Hoe dan ook, het past niet bij het godsbeeld en mensbeeld van Houtepen om te stellen dat er zo betrouwbare Godskennis ontstaat. Daarvoor lijkt de weddenschap te 'redelijk' en te berekenend. God als 'hypothese' is anders dan als 'waagstuk': een vriendelijk uitnodigend gebaar, een uitnodiging die in het leven zelf getoetst wil worden. Overigens past het ook niet bij Houtepens begrip van de waarheid omtrent God, die slechts in de ontmoeting en het met Hem geleefde leven ontdekt wordt, dat die waarheid zich ooit aan degenen zou onthullen die haar hebben weggedrukt. Met andere woorden: geen alverzoening. Zie: Houtepen 1997, 276: 'Wij zullen zijn als Gods eigen boden: geheel van God verrukt, als we naar God hebben uitgezien in dit leven; geheel van God vervreemd, als we slechts geleefd hebben voor onszelf.' Zie ook: Houtepen 2006, hoofdstuk 12 'Eeuwig leven?': het christelijke verrijzenisgeloof is niet gefundeerd in een algemene antropologie, maar uitsluitend in het geloof dat de gemeenschap met de verrezen Heer niet verbroken kan worden, ook niet door de lichamelijke dood.

³⁹⁰ Houtepen 1997, 361.

elkaar gebruikt. Van een 'afgesloten openbaring' is geen sprake: dat blijkt een twintigste-eeuwse uitvinding te zijn. Het gebruik van de term 'openbaring' als een *depositum* waar men zich op kon beroepen tegenover ervaring als van beneden, menselijk en bedrieglijk, is van veel later tijd.

Houtepen probeert zelf de tegenstelling van openbaring en ervaring op moderne wijze te overstijgen. Enerzijds, zegt hij, is openbaring 'een ander woord voor de zeggingskracht van het symbolische universum, waarin en waaruit de godsdienst leeft.'³⁹¹ Niets in dat symbolische universum ligt buiten de orde van de rede, het ervaarbare. Het geheel blijft echter wel symbolisch, in die zin dat het naar een omvattender zin verwijst. Wat betreft het christelijk geloof is dat de *logos* van het historische gebeuren, 'waarin het woord van God zich incarneert 'in het midden van de tijd', in het gebeuren van Jezus, de Christus.' Een langer citaat kan nog wat meer duidelijk maken wat hij bedoelt:

De eerste structuur bepaalt het belang van de theologische taaltheorie en hermeneutiek. Een gebrekkige hermeneutiek is de oorzaak van veel onnodige tegenstellingen tussen 'openbaringsgeloof' en het 'beroep op ervaring'. De tweede bepaalt het belang van de theologische metafysiek als een ontologische hermeneutiek: wie, wat, waar en hoe geeft zin en richting aan ons persoonlijke en collectieve, historische bestaan? Alle uitspraken binnen het symbolische universum van de gelovige staan of vallen tenslotte met de realiteit van een door God gedragen en geleide geschiedenis en met de epifanie van dit beleid in de Weg van Jezus, de Christus.³⁹²

In aansluiting bij Pannenberg en Schillebeeckx zegt Houtepen dat over openbaring in eerste instantie niet anders gesproken kan worden dan als een cumulatief proces van geloofservaringen. Zo is de 'openbaring' ons overgeleverd. Op deze weg van geloofservaringen is gaandeweg duidelijk geworden wat 'openbaring' was. Zo gezien is er dus zeker geen tegenstelling tussen openbaring en ervaring. Het gaat wel om gekwalificeerde ervaringen, 'ervaringen met de ervaringen' die gekleurd werden door geloof en die bevestigd werden in nieuwe gebeurtenissen, of in aanvechting toch staande bleven op grond van hoop. Het gaat bij openbaring niet om waarheden, die los van het leven en het polyinterpretabele daarin werden ontvangen. Openbaring is vooral overlevering van op een bepaalde wijze geduide ervaringen. 'De traditie zelf - in confrontatie met de telkens voorhanden context - vormt het toetsingsproces van deze ervaringen en zo wordt pas in de levende traditie duidelijk wat openbaring is.'³⁹³

Wanneer we het hebben over 'overlevering' hebben we het over de bijbelse geschriften. Die liggen open naar steeds nieuwe interpretaties, omdat er steeds nieuwe hoorders zijn in een nieuwe context. De teksten betekenen wat

³⁹¹ Houtepen 1997, 378.

³⁹² Houtepen 1997, 378-379.

³⁹³ Houtepen 1997, 380.

ze in de actuele verkondiging gaan betekenen. En binnen dit proces van receptie is er sprake van Gods zelfopenbaring. Het openbarende karakter ervan, hun gezag en zin staan of vallen met de bereidheid ernaar te luisteren. Wat God ter sprake brengt en godsdienst aanstekelijk maakt is het levende verhaal van de getuigen, die de verantwoordelijkheid op zich namen voor het verhaal dat ze vertelden.

Is het meer dan een zelfgeconstrueerd verhaal? Is er ook *openbaring* in te vinden? Houtepen noemt binnen het verhaal twee bijzondere momenten, die ons op het spoor zouden kunnen brengen dat het om meer dan een menselijk religieus verhaal gaat, dat er inderdaad ook sprake is van openbaring. Het eerste is dat het verhaal een ‘gevaarlijke herinnering’ is. Daar bedoelt hij mee dat het om zaken van leven en dood gaat, dat de getuigen het vaak met hun bloed hebben moeten bekopen. Er stond bij de vertellers voor en na hun verhaal werkelijk iets op het spel en de weg gaan die wordt beschreven betekende voor hen crisis, onvanzelfsprekend geloven en hopen. Vrijblijvend kan het verhaal dan ook nooit worden aangehoord. Wie zich identificeert met de getuigen van toen gaat ook nu een riskant leven leiden. Het joods-christelijke verhaal stond toen en staat tot op de dag van vandaag aan de kant van de slachtoffers en niet aan de kant van de beulen. Er is echter nog iets anders, een tweede bijzonder moment, dat het verhaal zoals het ons is overgeleverd uniek maakt. Dat is dat het vertelt van de overwinning op de dood en her-schepping tot eeuwig leven. Zo wordt dit verhaal toch uitgetild boven welk menselijk project dan ook en mag het toch echt wel openbaring heten.

Het is ten diepste verkondiging van Gods beleid over ons bestaan, dat chaos, geweld en dood daarin niet het laatste woord hebben en dat ‘God’ een God van levenden is en niet van doden. Als deze kern van het verhaal een lege droom is, aldus reeds Paulus in 1 Korintiërs 15, dan is de keuze voor het verhaal van Jezus als *logos tou theou* een bedrieglijke ideologie.³⁹⁴

Blijft dus als laatste vraag over of ook hierover vanuit de ervaring nog iets meer te zeggen is. Of worden we nu op het eind toch met iets massiefs geconfronteerd, een bovennatuurlijke openbaringswaarheid die we slechts *blindelings* kunnen omhelzen of in alle *redelijkheid* verwerpen?

Hypothese of apotheose?

Wanneer we de openbaring van buiten en van boven vervangen door een openbaring die beneden in de menselijke ervaringswereld oplicht, hebben we daarmee nog geen agnost overtuigd. ‘Alles wat wij over boven zeggen komt van beneden.’ Dat klinkt redelijk. Wanneer we echter stellen dat hier beneden dan toch enige ware dingen over boven gezegd worden, valt daar alsnog de beslissing tussen geloof en ongeloof. G. Kaufmann noemt deze aanpak, die

³⁹⁴ Houtepen 1997, 385. Het verhaal van Jezus als *logos tou theou*. Dat was ook reeds volgens Houtepen in zijn hierboven besproken inaugurele rede de kern waar het in onze geloofsverantwoording in een agnostische cultuur om draait.

we onder andere bij H.M. Kuitert vinden in zijn vroegere werk, 'een neo-orthodoxe variant van het sprookje van de nieuwe kleren van de keizer'.³⁹⁵

Het spoor dat Houtepen in dit dilemma gaat bewandelen duidt hij zelf aan als 'van hypothese naar apotheose'. Het spoor haakt aan bij een perspectiefwisseling in het denken over God, waarbij God niet wordt gedacht als Eerste Oorzaak, 'God van den beginne' die in de aanschouwing van de wereld ook gemist kan worden, maar als 'Toekomst', als 'Vervulling'.³⁹⁶ Toch is het spoor van Houtepen nog niet helemaal ditzelfde spoor. Hij heeft als bezwaar dat de betekenis van God dan wordt uitgesteld tot een toekomstig gebeuren. Hij noemt de reactie van Bultmann op deze koppeling van God aan de (toekomstige) geschiedenis begrijpelijk. Het moet ook gaan om ervaring van heil in het heden. Hoe maakt geloof in God het verschil in het heden? Hij noemt het de meest belangrijke taak voor de theologie als wetenschap daar uitspraken over te doen. De theologie is teveel in het spoor van de andere wetenschappen zich bezig gaan houden met wetenschap om de wetenschap en met dat wat meetbaar is, in het geval van de theologie met teksten en documenten. 'De hermeneuse van het leven en de synthese van levensontwerpen verliest het van de ontrafeling van de letterlijke tekst en zijn codes'.³⁹⁷ Oorspronkelijk was de theologie er echter voor het (eeuwig) geluk van de mensen. Wat valt er theologisch over God te zeggen, zodat mensen de overtuiging kunnen opdoen dat hier iets fundamenteels en heilzaams voor hen aan de orde is? In ieder geval: 'Het is de taak van de theologie een samenhangend mensbeeld aan te reiken, dat de plaats van de mens temidden der levenden verklaart en heilzaam - dat is gezond makend en vrede bevorderend - inzicht geeft in de aard van 's mensen relatie tot God'.³⁹⁸

Nu grijpt Houtepen terug op een middeleeuwse theoloog: Alanus ab Insulis (1120-1202), die een vroege vorm van theologische hermeneutiek schreef, de *Regulae de sacra theologia*. Hij onderscheidt drie mogelijke 'staten' (status) van de mens: these, hypothese en apotheose. These houdt in dat we in evenwicht zijn wat betreft ons handelen tussen goed en kwaad. We kunnen echter ook afzakken in de richting van het kwade: hypothese. Tenslotte kunnen we hogerop geraken door de contemplatie der hemelse dingen, door extase en metamorfose. De hoogste staat waartoe we dan kunnen geraken is die van de *deificatio*, de vergoddelijking of apotheose. Vooronderstelling is hier: God is het hoogste goed. Door het goede te doen bewegen we ons in zijn richting. Uiteindelijk leidt dat tot ons opgenomen worden in God. Deze tamelijk platonisch klinkende leer over de verhouding van de mens tot het goede en tot God vindt Houtepen nog steeds van het grootste belang. We zijn mens tussen verschillende trekkende krachten. Dat is een antropologisch, voor ieder inzichtelijk verhaal. Wat zou er tegen zijn om God het hoogste

³⁹⁵ Houtepen 1997, 386. Houtepen verwijst naar G. Kaufmann, *God, the Problem*. Cambridge: Harvard University Press 1972, 226.

³⁹⁶ Houtepen noemt als voorbeelden onder andere: Pannenberg, Moltmann, Schillebeeckx.

³⁹⁷ Houtepen 1997, 393.

³⁹⁸ Houtepen 1997, 394.

goed te noemen?³⁹⁹ Zo probeert Houtepen een verbinding te leggen tussen het eigenlijke object van de theologie: God en de feitelijke menselijke situatie van ‘op de wip zitten’.

De trekkracht bij uitstek tot het goede is God, die in Jezus Christus zichzelf in onze geschiedenis van lijden en kwaad heeft begeven, om aldus, van onderop, ons opnieuw op de apotheose te richten. Wij leven dus naar God toe of van God af, een andere waarheid is er niet, noch over de mens, noch over God, behalve dan dat de richting van de weg is bepaald en de trekkracht van het goede ons gegeven in de *logos tou theou*. God - die wij noemen ‘God’ - blijft hypothese, omdat God woont in ontoegankelijk licht. Maar het hoeft niet bij de hypothese ‘God’ te blijven, voor wie gelooft. God die ons roept bij name is de apotheose en het zou goed zijn als wij daarmee in onze hypothese rekening zouden houden. Beide termen - de hypothese ‘God’ en de apotheose-in-God - moeten tegelijk bevestigd worden door wie gelooft in de weg van Jezus Christus. Geen van beide strijdt met onze cumulatieve ervaring, indien we daarbinnen althans plaats inruimen voor de traditie van religieuze ervaringen die wij ‘openbaring’ noemen.⁴⁰⁰

Merkwaardigerwijs komt Houtepen nu niet meer terug op zijn probleemstelling of ook over het kernpunt van het geloof, namelijk dat God de dood de baas kan, nog iets meer te zeggen valt dan alleen: dit kun je geloven of niet.⁴⁰¹ Waarschijnlijk moeten we het zo verstaan: er is een verbinding tussen het goede waar de mens naar streeft en God als het hoogste goed. In het streven naar het goede is de mens op God gericht. De laatste fase daarvan is dat hij in God opgenomen kan worden (*deificatio*). Wanneer de Bijbel getuigt van Christus die is opgestaan uit de doden betekent dit dat in Hem op bijzondere wijze in vervulling is gegaan wat allen die in zijn spoor gaan verwachten mogen: opgenomen worden in het licht van God. Alle onrecht van de kruisdood kon dit niet tegenhouden. *Bewezen* is er niet iets, maar er is wel een strikt verband gelegd tussen enerzijds onze menselijke aporieën en mogelijkheden en wat ons in het spreken over God wordt aangereikt. Deze gedachten komen overeen met Houtepens overtuiging dat het leven te zien is als een zielereis: onze bestemming is terug te keren naar het eeuwige licht waar we vandaan zijn gekomen.⁴⁰²

³⁹⁹ ‘t Allerhoogst en eeuwig goed’, zegt de berijming van Psalm 25:6 (zowel die van 1773 als die van 1968).

⁴⁰⁰ Houtepen 1997, 397.

⁴⁰¹ Houtepen 1997, 385.

⁴⁰² Zie noot 295. Het zou interessant zijn deze grondovertuiging van Houtepen in gesprek te brengen met een heel behoudende denker, die echter evenzeer in zijn bestrijding van de godsverduistering opnieuw aanknoopte bij Plato, namelijk W. Aalders. Zie W. Aalders, *Plato en het Christendom*. Den Haag: Voorhoeve 1984 en W. Aalders, *Antwoord op de Godsverduistering*. Kampen: Kok Voorhoeve 1992. Uit dit laatste boek een kenmerkend citaat over Plato en Socrates als gelovigen *avant la lettre*: ‘Want zij geloofden dat de aardse werkelijkheid een Overzijde had en dat aan de ideeën Waarheid, Goedheid, Schoonheid, Rechtvaardigheid een eigen, zelfstandige werkelijkheid ten grondslag lag, een goddelijk Generzijds’ (Aalders 1992, 95). De vier genoemde ‘ideeën’ komen in het oeuvre van Houtepen geregeld voor als de

De 'waarom'-vraag

Over twee zaken hebben we het in deze bespreking van Houtepens visie op de vraag naar God in de West-Europese cultuur nog niet gehad. Deze twee zaken veranderen de kern van zijn betoog zoals we dat tot nu toe analyseerden niet direct, maar ze zijn toch niet onbelangrijk. Dat is in de eerste plaats de manier waarop hij de vraag naar *God en het lijden* beantwoordt. In de tweede plaats lieten we tot nu toe ook de kwestie rusten dat hij voortdurend spreekt over de drie monotheïstische godsdiensten, de *Abrahamreligies* en daarbij allerlei uitspraken doet die deze drie religies zouden typeren of die deze drie religies voor hun rekening zouden nemen. Op beide kwesties willen we nog kort ingaan, gerelateerd aan de vraag hoe zijn spreken in deze kwesties invloed heeft op zijn uitspraken over God en of het daarmee consistent is.

Aan de vraag naar God en het lijden wijdt hij een apart hoofdstuk in *God, een open vraag*.⁴⁰³ Hij noemt deze wanhopige vraag een van de redenen van het wijd verbreide agnosme in onze cultuur. Met Hans Waldenfels spreekt hij in dit verband over een aporetisch-enigmatisch agnosme in tegenstelling tot het argumentatief-analytisch agnosme.⁴⁰⁴ Hij schetst in felle en existentiële woorden de verbijstering van veel tijdgenoten inzake de vraag hoe een goede God al het lijden in de wereld kan toelaten en dat dit voor velen een reden is God voorgoed vaarwel te zeggen. Toch maakt dit alles *theologisch* niet een diepe indruk op hem. Het leidt bijvoorbeeld niet, zoals bij veel andere theologen, tot een diepgaande discussie over de verhouding van de almacht en de goedheid in de Godsleer.⁴⁰⁵ Het verwerpen van God vanwege de vraag van het lijden lijkt eerder een misverstand. Want God is nu juist het geheim van de voortdurende trekkracht van het goede. Het feit dat wij ons zo opwinden over onrecht, lijden en voortijdige dood betekent juist dat die trekkracht tot het goede en ware en schone ons voortdurend bezielt. Anders zouden we ons veel gemakkelijker bij de nachtzijde van het leven neerleggen.⁴⁰⁶

God is present in de vraag zelf naar het waarom, in de aporie die we ervaren, in klacht en aanklacht tegen het geweld, in de rede, die het geweld bestrijdt door techniek en beraad, door dialoog en verzoening, door ontferming en herkansing. God is een God van levenden, niet van doden, een God van vrede, niet van geweld. *In God is geen geweld*.⁴⁰⁷

werkelijkheid, waarop het menselijk bestaan uiteindelijk is gericht, zowel axiologisch als eschatologisch. Christelijk gesproken is het de werkelijkheid van God en van de *logos tou theou*.

⁴⁰³ Houtepen 1997, 82-125.

⁴⁰⁴ Houtepen 1997, 83.

⁴⁰⁵ Zo bijvoorbeeld A. van de Beek, *Waarom? Over lijden, schuld en God*. Nijkerk: Callenbach 1984. Hierin wordt de spanning in de Godsleer bijna ondraaglijk.

⁴⁰⁶ Houtepen 1997, 121-122.

⁴⁰⁷ Houtepen 1997, 124. Het gaat hier om een impliciete verwijzing naar zijn inaugurele rede, die we aan het begin van dit hoofdstuk bespraken.

Het is niet vreemd dat hij hier weer verwijst naar zijn inaugurele rede met deze titel, want zoals we hierboven hebben geschetst spreekt hij daar in zijn voorzienigheidsleer christocentrisch en ecclesiocentrisch over Gods liefdevolle zorg over het bestaan.⁴⁰⁸ Het bestaan zelf met al zijn scheuren en pijn wordt echter niet teruggebracht tot op God. De vraag die dan overblijft is: komt de feitelijke wereld zoals wij die kennen niet uit de hand van God voort? Op dat punt lijkt Houtepen consequent agnost te willen blijven, maar hij problematiseert dit nergens, voor zover ik kan zien, terwijl er toch wel een probleem is, het probleem waardoor Marcion de Scheppergod als een kwade genius verwierp. Houtepen blijft de Schepper prijzen, maar hij doet dat vooral door van de Schepper te zeggen dat Hij garant staat voor al het goede en de uiteindelijke goede afloop van het leven: de overwinning op de dood. Het verwijt van een marcionitisch godsbeeld zal daarom toch niet aan Houtepen voorbij kunnen gaan. Wanneer onze gedachten zich echter in deze lijn ontwikkelen staat er ineens de zin: 'Indien God bestaat, is deze wereld met al haar ambivalenties, catastrofen en menselijke misdaden, de Schepping Gods, Gods eigen werk, aan mensen opgegeven om er een bewoonbare plek van te maken.' Houtepen wil geen dualisme, geen gnostiek, maar wanneer hij schrijft 'deze wereld is de Schepping Gods', dan bedoelt hij daar mijns inziens toch meer mee dat God volgens de Bijbel van meet af op deze wereld is *betrokken* geweest in goedheid en liefde (zo wordt ook Genesis 1 geïnterpreteerd⁴⁰⁹), dan dat hij er een uitspraak mee doet over het probleem dat een goede God zo'n gebrekkige wereld in het aanzijn heeft geroepen. Of heeft God misschien deze wereld als een voorgegeven entiteit vol van chaos aange troffen en zijn werk slecht afgemaakt, erop vertrouwend dat wij het verder goed af zouden maken, terwijl Hij toch ook wist dat wij dat helemaal niet kunnen? Dit soort vragen blijven dus gewoon staan en daarmee ook de reden dat veel mensen door de onbeantwoorde 'waarom'-vraag agnost zijn geworden.

Ten laatste hangt bij Houtepen, ook bij de beantwoording van de 'waarom'-vraag, alles aan de goede afloop: de overwinning op de dood, onze terugkeer tot het eeuwig licht. Op dat thema liep onze bespreking van zijn omgaan met de vraag naar God hierboven uit. Dit thema komt echter steeds terug: als er geen doortocht door de dood is heeft het geloof in God geen betekenis, dan kunnen we ermee ophouden.⁴¹⁰ Hierdoor wordt de 'waarom'-

⁴⁰⁸ Houtepen 1985, 26.

⁴⁰⁹ Houtepen 2006, 65 en verder. 'De schepping is geen *invention*, geen product waarop God octrooi heeft, noch een soort uitstraling of emanatie van zijn wezen, maar eerder een kunstwerk als een voortdurende *performance*, een gebeuren dat God zelf raakt, zonder dat deze erin opgaat en zonder dat God ooit opdraakt' (73-74).

⁴¹⁰ Hierin is Houtepen sterk verwant aan Pannenberg. Beiden hebben een antropologie, die niet te denken is zonder voltooiing over de grens van de dood heen. Alleen bedient Pannenberg zich meer van termen uit de joodse apocalyp tiek omtrent het einde van de geschiedenis en gelooft hij in een steeds meer openbaar worden van God in het proces van de geschiedenis, terwijl Houtepen meer platonisch spreekt over de zielereis en het opgenomen worden in het eeuwig licht. Geheel anders eveneens moderne theologen als H.M. Kuitert en G. Manenschijn. Zie H.M.

vraag uiteindelijk gerelativeerd. Omgekeerd zou het gegeven dat deze vraag voor zoveel mensen vandaag zo virulent aanwezig is wel eens samen kunnen hangen met het feit dat ook voor veel gelovigen misschien nog niet in theorie, maar wel in de beleving dit eeuwigheidsperspectief op de achtergrond is geraakt.

Abrahamreligies

Tot slot geven we nog kort aandacht aan de manier waarop Houtepen spreekt over de verschillende religies en de ene God. We doen dat kort, omdat het een geheel eigen thematiek is dat de grenzen van ons onderwerp 'de afwezigheid van God in de westerse cultuur' verre overschrijdt. Met name zijn voortdurend spreken over de ene God die in de drie Abrahamreligies⁴¹¹ wordt beleden⁴¹² roept echter de vraag op hoe zich dit verhoudt met zijn eigen *trinitarische* opzet in de beantwoording van de vraag: wie is de God naar wie we op zoek mogen zijn en die ons zoekt? In zijn inaugurele rede, zo hebben we gezien, spitst hij het spreken over God toe als een spreken over Gods liefdevolle zorg, die met name in het Christusgebeuren ons is getoond: Christus de *logos tou theou*. Met zijn teruggrijpen op de logosleer in de vroege kerk, die een brug wilde slaan naar de elementen van waarheid in de cultuur en de wereld, is het begrijpelijk dat hij ook vandaag en in andere godsdiensten sporen van God aan kan wijzen. Minder duidelijk is echter waarom dat het meeste het geval zou zijn in de islam. Bovendien is sporen van waarheid aanwijzen in andere godsdiensten nog niet hetzelfde als

Kuitert, *Voor een tijd een plaats van God*. Baarn: Ten Have 2002, 196: 'We zijn 'plaats van god' af, als we doodgaan.' G. Manenschijn, *God is zo groot, dat hij niet hoeft te bestaan. Over narratieve constructies van de geloofswerkelijkheid*. Baarn: Ten Have 2001, 360: 'Als er geen hemel is voor honden en slakken, dan ook niet voor mensen.' Dit wordt enerzijds op Darwinistische gronden, anderzijds op grond van het Oude Testament zo gesteld. Houtepens commentaar hierop: 'Manenschijn miskent de mogelijkheid van een specifiek menselijke relatie tot God en van God tot de mensen als geroepen en geliefden, geschapen naar Gods beeld, die door God zijn 'uitverkoren' boven de rest van de schepselen.' In: Houtepen 2006, 61, noot 100.

⁴¹¹ Een kritische bespreking van de term Abrahamreligies en vooral van de abrahamitische oecumene is te vinden in: J.A.B. Jongeneel, *Messiaanse oecumene. Missiologische overwegingen*. Utrechtse Theologische Reeks, deel 45: Universiteit Utrecht 2003. De term doet volgens hem 'geen recht aan het eigene van jodendom, christendom en islam: immers deze godsdiensten hebben respectievelijk Mozes, Jezus en Mohammed, en niet Abraham als concentratiepunt.' In plaats daarvan pleit hij voor de messiaanse oecumene: 'Immers in de afgelopen 2000 jaar hebben niet alleen christenen Jezus van Nazareth voor de Messias gehouden, maar zijn er ook allerlei joodse en islamitische bewegingen met messiaanse verwachtingen en programma's ontstaan. Bovendien komt 'messianisme' in allerlei vormen ook buiten het jodendom, het christendom en de islam voor' (Jongeneel 2003, 6). Een eveneens kritische evaluatie van de abrahamitische oecumene geeft C.W. Rentier in *Radix*, jaargang 36, nummer 1 (2010), 52-65: 'De Koran en de islamitische theologie die op de Koran en Hadieth is gebaseerd, is een radicalere herinterpretatie van de heilsgeschiedenis dan die van Marcion. Deze herinterpretatie is niet ontsproten aan Abraham, maar in haar theologische ontwikkeling vooral een onverholven kritiek op de christelijke theologie' (64).

⁴¹² Dit gebeurt in al het werk van Houtepen meestal en passant. Expliciet komt de zaak aan de orde in *God, een open vraag*, hoofdstuk 10: 'De ene God en de vele godsdiensten' en in: *Uit aarde, naar Gods beeld*, 101-107.

spreken over de drie Abrahamreligies of de drie monotheïstische godsdiensten, die in ieder geval het geloof in de Schepper gemeenschappelijk hebben en Abraham als Vader belijden. Toch wordt keer op keer gezegd dat er zeer veel gemeenschappelijks is, juist met de islam, terwijl dit nergens inhoudelijk wordt geargumenteed, bijvoorbeeld op grond van een vergelijkend onderzoek van teksten in de bronnen, respectievelijk de Bijbel en de Koran. Daaruit kunnen we dan alleen maar concluderen dat de samenhang met name gevonden wordt in het feit dat het alle drie monotheïstische religies zijn. Maar wat betekent het monotheïsme van christenen wanneer ze *trinitarisch* spreken over de ene God? Hierover schrijft Houtepen veel behartenswaardige dingen.⁴¹³ Gemist wordt echter een systematische verantwoording van het monotheïsme zoals dat functioneert in de islam, het jodendom en het christendom. Wanneer wij vanuit onze optiek als christenen spreken over de drie religies van Abraham en het monotheïsme, annexeren we dan daarmee niet twee andere godsdiensten die daar helemaal niet van gediend zijn? Wat betreft jodendom en christendom kunnen we nog proberen aan te tonen dat het christelijke spreken over de drie-enige God niet in strijd is met de grondbelijdenis van Israël, het *sjema*: Hoor, Israël, de Heer onze God, de Heer is één. Het monotheïsme van de islam leent zich daar echter veel minder gemakkelijk toe, terwijl ook het orthodoxe jodendom zich nog nooit heeft laten overtuigen.

Of zouden we uiteindelijk moeten concluderen dat het *platonische* godsbeeld waarover we in de vorige paragraaf spraken een accolade slaat om de verschillende Godsopvattingen en dat het trinitarische spreken over God een modulatie is binnen dit accoladebegrip 'God'?⁴¹⁴ Dit zou wel de meest aanneembelijke verklaring zijn voor het feit dat Houtepen zowel het platonische godsbeeld kan huldigen als het algemeen monotheïstische, als het trinitarische, terwijl hij ook het zoeken en vragen van de andere religies gestempeld ziet door hetzelfde verlangen naar God. Hij zegt nergens dat het allemaal op hetzelfde neerkomt. Integendeel, hij doet zijn uiterste best om een specifiek christelijke geloofsverantwoording te geven die leidt tot een God die te

⁴¹³ Houtepen 1997, 211-218. 'Er bestaat immers niet zoiets als een abstracte 'godheid' naast of boven de werkzame God van de heilsorde, die wordt aangeduid als Vader, Zoon, Geest' (214). Tegelijk zegt hij ook hier juist in verband met de triniteit: 'Niemand kan zich dus, in naam van Jezus, keren tegen de God van Israël of de God van de andere religies, want het is dezelfde God' (216). En bij zijn bespreking van wat het betekent, dat God de Schepper is: 'Toch hoop ik, dat wat volgt gedachten zijn, die ook voor joden en moslims aanvaardbaar kunnen zijn. Want dat is één van de eerste vereisten voor een theologisch vertoog over de scheppende God, dat deze voor alle godgelovigen *Creator* zou zijn. Juist als Schepper God laat God zich per definitie niet in godsdiensten of kerken opsluiten' (218).

⁴¹⁴ Houtepen 1997, 208 wijst in deze richting: 'De drie monotheïstische religies van Jodendom, Christendom en Islam hebben dit platoonse denkschema in hun godsvoorstelling ingebouwd en er wereldwijd burgerrecht aan gegeven. Het verbond hen daarin ook met de Aziatische en de Afro-Australische religies, al werden de accenten daar anders gelegd. Tegelijk hebben ze het in dit denkschema dreigende dualisme van materie en geest, lichaam en ziel, natuur en bovennatuur principieel bestreden door de leer van *Gods scheppende en zorgende handelen*. Dat omvat immers *alles*: de aarde én de hemel, het lichaam én de ziel, het zichtbare én het onzichtbare.'

denken valt in een agnostische cultuur. Juist op die weg wil hij echter voor allen en ieder iets te zeggen hebben en dan komt het meer platonische godsbeeld, waarnaar ook het christelijke godsbeeld en de *logos tou theou*, in wie Gods waarheid en goedheid op bijzondere wijze aan het licht gekomen zijn, heel goed van pas.

Conclusie

Kort samengevat kan de conclusie zijn dat het antwoord van Houtepen op de vraag naar de afwezigheid van God luidt: wij moeten de *logos tou theou* als kern van de christelijke verkondiging zo ter sprake brengen dat duidelijk wordt dat we hier te maken hebben met de meest specifieke expressie van wat we bedoelen met God. Het godsbeeld moet op die manier gereinigd en gezuiverd worden van allerlei aanslibbels die de afwezigheid van God uiteindelijk hebben bewerkt. Naar deze onthulling van God in de *logos tou theou* is ook vóór Christus en na Christus in andere religies gezocht. Tevens moeten we helder maken dat hetgeen in de *logos tou theou* is onthuld dermate heilzaam is voor het mens-zijn dat we hieraan slechts tot onze grote schade kunnen voorbijgaan. Ten laatste is het de opdracht van de theologie ook in de seculiere wereld sporen te zoeken van verlangen naar deze specifieke God, zoals Hij zich in de *logos tou theou* heeft geopenbaard. Wanneer dat lukt kan God ook weer op het terrein van het denken teruggebracht worden, waaruit hij nu al enkele eeuwen ten onrechte is verbannen.

Houtepen bedrijft dus net zomin als Pannenberg natuurlijke theologie. Hij gaat uit van Jezus Christus als de *logos tou theou*. Vervolgens blijkt echter deze *logos tou theou* als openbaring van de trinitarische God ook verbonden te zijn met de eeuwige wereld van Plato van het goede, het ware en het schone, waaruit wij afkomstig zijn en waarheen we op weg zijn. Daardoor krijgt deze openbaring behalve iets universeels ook iets algemeen. Het blijft de vraag of in deze onderneming uiteindelijk het specifiek christelijke overeind blijft. In het volgende hoofdstuk kom ik tot de stelling, dat we in de missionaire ontmoeting in onze geseculariseerde cultuur zeker elementen uit Houtepens argumentatie kunnen benutten. Ook zijn *drive* God terug in het discours van het denken te brengen is zeer de moeite waard. We hebben echter een soort wachter als Miskotte nodig om het specifieke van hetgeen ons in Christus geschonken is niet te verliezen.

5 Horen, vragen, tegenspreken. Drie stemmen die elkaar versterken

In de registers bij het *Verzameld Werk* van Miskotte komen de namen van Pannenberg en Houtepen niet voor. In het register van personen achter in het derde deel van de *Systematische Theologie* van Pannenberg komen niet de namen voor van Houtepen en Miskotte. In het werk van Houtepen hebben we nergens een verwijzing kunnen vinden naar Miskotte. Wel is hij enkele keren met Pannenberg in discussie. Voor zover relevant in verband met ons thema zullen we daar in dit hoofdstuk op terugkomen. Al met al is er weinig gesprek geweest tussen de drie theologen, waar we op kunnen terugvallen.

Waarom deze vergelijking?

Toch wil ik in dit hoofdstuk proberen de drie genoemde theologen elkaar vragen te laten stellen met de bedoeling zelf verder te komen in de doordening van de thematiek. Tegelijk hoop ik zo hen persoonlijk en naar elkaar toe recht te doen door goed te luisteren. Er is echter nog een derde motief waarom ik deze methode volg. Dat is mijn overtuiging dat in de nieuwe missionaire context, waarin de kerk in Europa verkeert, het vruchtbaar en zelfs noodzakelijk is rijke theologische tradities op een convergerende wijze met elkaar in gesprek te brengen. Alleen maar dogmatische verschillen laten zien getuigt van een theologische luxe, die een kerk in de marge zich niet meer kan veroorloven. Daarmee bedoel ik niet dat verschillen moeten worden verdoezeld. Het is nodig ze aan te wijzen ten einde de helderheid van het theologische gesprek te dienen. Ook blijven de vragen inzake de bijbelse en historische legitimiteit van theologische opvattingen van belang. Toch is het essentieel niet in deze vragen te blijven steken. Wanneer helder is wat ieder bedoelt en ook aan de orde is geweest hoe het zit met bijbelse en historische legitimaties, is het vervolgens van belang te vragen wat het sterke punt in de verschillende benaderingen is ten einde een theologie te ontwikkelen, die missionair gesproken zoveel mogelijk pijlen op haar boog heeft. Zo hebben we tot nu toe naar onze drie gesprekspartners proberen te luisteren en in dit hoofdstuk willen we dit *expliciteren* door de volgende zes thema's aan de orde te stellen.

- 1) Afwezigheid van God als probleem voor het denken, als oordeel en als existentiële ervaring
- 2) Apologetiek
- 3) Openbaring en ervaring
- 4) Theodiceevraag
- 5) Wie is de mens?
- 6) Overwinning van de dood

Met deze zes thema's kunnen alle belangrijke zaken die voortvloeien uit ons hoofdthema, de afwezigheid van God, aan de orde komen. Ze bieden gelegenheid te laten zien waar belangrijke verschillen liggen tussen onze gesprekspartners, maar tegelijk hoe ze elkaar corrigeren, aanvullen en versterken met het oog op het gesprek en de verkondiging in een agnostische cultuur.

Het betekent intussen dat we in dit hoofdstuk drie theologen elkaar laten bevragen, die dat zelf nauwelijks hebben gepraktiseerd. Voor wat Miskotte betreft geldt dat hij in 1976 stierf. De vroege publicaties van Pannenberg verschenen in de nadagen van Miskotte, terwijl zijn belangrijkste publicaties nog moesten verschijnen. De publicaties van Houtepen over de vraag naar God en de vraag naar de mens verschenen toen Pannenberg zijn hoofdwerken rond deze thema's al eerder had voltooid. Het is van daaruit begrijpelijk dat Pannenberg niet refereert aan werk van Houtepen⁴¹⁵, maar dat dit omgekeerd wel het geval is. Wat betreft hun theologische methode hebben ze in ieder geval bepaalde zaken gemeenschappelijk, zoals we hieronder zullen zien, zodat het niet vreemd is dat Houtepen Pannenberg een aantal keren noemt.

Het feit dat noch Pannenberg, noch Houtepen de theoloog Miskotte in hun werk noemen, laat staan verwerken, is op het eerste gezicht merkwaardig. Zijn hoofdwerk *Als de goden zwijgen*, dat ook in het Duits is vertaald, bespreekt precies dezelfde thematiek die Pannenberg zozeer bezighield: hoe brengen wij God ter sprake in het taalveld en de belevingswereld van de moderne West-Europese mens, die zijn afwezigheid ervaart of zelfs aan die ervaring al voorbij is? Hier speelt echter waarschijnlijk een rol dat Pannenberg een andere weg kiest om in deze thematiek verder te komen, nadat hij wel uitdrukkelijk heeft gezegd dat hij niet een soort nieuwe natuurlijke theologie wil, maar dat hij uitgaande van de God die zich geopenbaard heeft wil onderzoeken hoe van deze openbaring sporen te vinden zijn in de geschiedenis en in de kern van het mens-zijn. Wanneer Pannenberg echter in dit verband gesteld heeft dat hij niet achter Barth terug wil, maar wel bewust verder wil gaan dan Barth, is het begrijpelijk dat hij *mutatis mutandis* dit zo gedacht heeft ten aanzien van Miskotte.⁴¹⁶ Miskotte thematiseert wel sterker dan Barth de afwezigheid van God, maar in zijn antwoord mijdt hij de wegen van het soort apologetiek die Pannenberg juist bewust zoekt te bewandelen. Miskotte kan hem daarbij niet helpen, is dus ook als gesprekspartner niet interessant. Het is evenzeer goed mogelijk dat Pannenberg Miskotte nooit heeft gelezen, omdat hij behoort tot een geheel ander cultureel circuit. Pannenberg heeft zijn thuis in de *sciences* en de wetenschapsfilosofie en Miskotte in de literatuur en de kunst.

⁴¹⁵ Zowel de belangrijkste werken van Miskotte als van Houtepen werden in meerdere talen vertaald.

⁴¹⁶ Heel duidelijk definieert hij zowel zijn nabijheid als zijn distantie ten aanzien van Barth in het opstel: 'Wie wird Gott uns offenbar?', in: Pannenberg 1975 (*Glaube und Wirklichkeit*), 71-91.

Hetzelfde, alleen nog in sterkere mate zou van Houtepen kunnen gelden, hoewel wij zullen zien dat er tussen hem en Miskotte ook niet alleen maar sprake is van distantie. Zijn oriëntatie op reformatorische theologen is echter slechts in geringe mate aanwezig en de structuur van zijn theologie is sterk godsdienstfilosofisch bepaald, zoals in het vorige hoofdstuk duidelijk is geworden. Wij zien echter minstens vier redenen om naar hen alle drie te luisteren en hen met elkaar in gesprek te brengen.

In de *eerste plaats* zijn zij alle drie theologen in de twintigste eeuw in West-Europa en zijn ze alle drie gegrepen door de thematiek van de afwezigheid van God in de cultuur en het levensgevoel van de mens. In de *tweede plaats* zoeken ze alle drie naar nieuwe bijbelse oriëntatie bij deze zoektocht. Hoewel zij hierin verschillende wegen gaan hebben ze een gemeenschappelijk doel: God opnieuw ter sprake brengen vanuit een bijbelse herijking van de leer aangaande God en zijn openbaring. Geen van drieën beoefent pure natuurlijke theologie. Miskotte zet zelfs alle kaarten op de bijbelse theologie, maar ook voor Pannenberg is deze zeer belangrijk en hoewel Houtepen heel ver probeert te gaan om het spreken over God als een aannemelijk voorstel binnen het filosofische discours aan de orde te stellen, heeft hij niet de bedoeling uiteindelijk een 'God van de filosofen' over te houden. Zijn doel is de God die zich in Jezus heeft leren kennen zo te beschrijven dat deze ook op het terrein van het denken er mag en kan zijn. In de *derde plaats* zijn alle drie de theologen apologeten, hoewel Miskotte gedurig tegen de gebruikelijke apologetiek fulmineert. Alle drie zijn ze echter bezig met een project dat ten doel heeft mensen in de twintigste eeuw opnieuw te laten zien dat de God van de Bijbel niet een verouderd concept is van een religie, die over de houdbaarheidsdatum heen is, maar dat Hij als de levende gekend kan worden. Daarom rekenen we hen alle drie tot de apologeten. In de *vierde plaats* zijn alle drie theologen belangrijk wanneer het gaat om de missionaire beweging van de kerk. Miskotte heeft zichzelf expliciet als theoloog van het apostolaat⁴¹⁷ gezien en hij heeft dat onder andere waargemaakt door zijn talrijke preken voor randbewoners. Pannenberg was zelf afkomstig uit een agnostisch milieu en legt er in heel zijn theologisch bezig zijn getuigenis van af dat hij met zijn theologie de kerk en de voortgang van de verkondiging in de moderne tijd wil dienen. Houtepen is bij uitstek een man van de kerk en de oecumene en hij zag het als een groot manco voor de missie van de kerk wanneer deze niet tot een nieuw geloofwaardig spreken over God zou komen. Wanneer het ons lukt hen zo met elkaar in gesprek te brengen dat ze elkaar gaan versterken, denken ook wij daarmee een dienst te bewijzen aan de missionaire roeping van de kerk vandaag.⁴¹⁸

⁴¹⁷ Zo G.G. de Kruijf, *Heiden, Jood en Christen. Een studie over de theologie van K.H. Miskotte*. Baarn: Ten Have 1981, 12-14. Hij spreekt terecht over 'apostolaat in solidariteit'.

⁴¹⁸ We weten ons hierin aangesproken door Tom Wright in zijn boek *New Tasks for a Renewed Church*. Londen: Hodder and Stoughton, 1992. Nederlandse vertaling: *Nieuwe taken voor de kerk van nu*. Zoetermeer: Boekencentrum 1995. Hij stelt de vraag: tot welke taken roept God de kerk in deze generatie? In het licht daarvan vraagt hij dan verder: wat heeft het evangelicalisme, of het

AFWEZIGHEID VAN GOD ALS PROBLEEM VOOR HET DENKEN, ALS OORDEEL EN ALS EXISTENTIËLE ERVARING

K.H. Miskotte en de existentiële ervaring

In het betreffende hoofdstuk hebben we Miskotte geschetst als een bevindelijke theoloog, bij wie het thema van de afwezigheid van God een ervaringsrealiteit was die hij ook in de Bijbel terugvond. Zijn omgang met deze thematiek is dan ook zowel spiritueel als bijbeltheologisch van aard. Daarnaast is er sprake van een systematische bezinning op de vraag hoe het zover heeft kunnen komen dat God als de afwezige wordt beleefd en wordt het gesprek aangegaan met talrijke denkers. Het is niet zonder meer duidelijk wat het verband is tussen het een en het ander. In de preek over de verloochening van Petrus zegt hij dat de voorbede van Christus voor ons de enige remedie is om staande te blijven in de crisis van het geloof in de West-Europese context. Op deze lijn doorgedacht was het mogelijk geweest dat Miskotte sterk gepleit had voor een vernieuwing van de spiritualiteit, voor een terugkeer naar de reformatorische kernen van het geloof rond de rechtvaardiging van de goddeloze; met andere woorden voor een geloofsbeleving, die opgewassen zou zijn tegen een cultuur waarin de afwezigheid van God in alles voelbaar is. In plaats daarvan heeft hij echter een analyse gegeven van de vragen hoe God op het terrein van het denken steeds meer de grote afwezige werd, hoe juist ook het kerkelijke en theologische denken en spreken over God hieraan hebben bijgedragen en heeft hij als remedie aangewezen terug te keren naar het bijbels abc.

De vraag is wat precies het verband is tussen terugkeren naar het bijbels abc en staande blijven in de geloofscrisis van Gods afwezigheid. In de terugkeer naar het bijbels abc gaat het om een nieuwe manier van Bijbel lezen: vanuit het midden, vanuit de openbaring van de Naam. In feite gaat het daarbij ook om een nieuwe manier van geloven. Toch dreigt het misverstand dat wanneer we weer meer op een bijbelse manier over God gaan spreken als kerk, op de een of andere wijze ook de existentiële crisis en de geloofscrisis worden opgelost. Wanneer we de preken van Miskotte bestuderen merken we echter dat hij daarin veel meer doet dan het bijbels abc onderwijzen. Dat doet hij zeker ook, maar er gebeurt in die preken veel meer. Vanuit de tekst wordt het gesprek aangegaan met de cultuur en de mens die voor hem zit. Hij wordt ontmaskerd, geraakt, getroost, in de ruimte gezet. Mijn *stelling* is dan ook dat Miskotte in zijn preken veel meer doet om de crisis van Gods afwezigheid op te lossen dan hij in zijn theologie suggereert dat moet gebeuren. In zijn theologie lijkt het te gaan om een nieuw verstaan van wie God is op grond van een beter verstaan wie de God van de Bijbel is. In zijn preken zit het diepe besef dat God zelf alleen de crisis kan oplossen door zichzelf te openbaren en

katholicisme, of het liberalisme, of de charismatische beweging te bieden, dat ons zal toerusten voor deze taak? Wright 1995, 165-167. *Mutatis mutandis* vraag ik: wat bieden drie zulke onderscheiden theologen de kerk vandaag in de bezinning op haar missie?

in het heden aan de hoorder weg te schenken. Daartoe moet de hoorder dit in de rechte ontvankelijkheid aan zich laten gebeuren. Prediking is voor Miskotte sacramenteel van aard, heilsbemiddeling bij uitstek. Die heilsbemiddeling geschiedt niet door de Bijbel in een heel goede vertaling voor te lezen, ook niet door catechese of catechetische prediking.⁴¹⁹ Die heilsbemiddeling gebeurt onder de aanroeping van de Geest, in een worsteling van de prediker met de hoorders om hen hier en heden gelijktijdig te laten worden met het gebeuren dat vanuit de Schrift wordt verkondigd.

Dit alles sluit niet uit dat ook op het terrein van het denken onderzocht kan worden hoe het zover kon komen dat God in West-Europa dood werd verklaard. Het bekoorlijke, maar tegelijk het lastige is bij Miskotte echter dat hij taal op het niveau van het denken voortdurend afwisselt met taal op het niveau van de beleving, discursieve taal met evocatieve taal, en dat niet voldoende duidelijk wordt of en hoe nieuwe denkconstructies de diep ervaren geloofscrisis van de afwezigheid van God zouden kunnen oplossen. De suggestie wordt gewekt dat we een heel eind verder komen wanneer alle misverstanden over de God van de natuurlijke theologie zijn uitgebannen en we teruggekeerd zijn naar het bijbels abc. Op het niveau van de beleving blijkt het echter om nog heel andere, voor ons niet te organiseren zaken te gaan: de zelfopenbaring van God in Christus, zoals hij dat programmatisch heeft verwoord in zijn preek over de ontmoeting tussen Jezus en de vrouw bij de bron in Samaria (Johannes 4).⁴²⁰

Behalve als *existentiële ervaring* en probleem voor het *denken* wordt de afwezigheid van God bij Miskotte ook geschetst als een *oordeel*. In het algemeen christelijke Godsgeloof, de daarop gebaseerde natuurlijke theologie en in zichzelf rustende vroomheid ziet Miskotte het verzet tegen de God van de openbaring en het verzet tegen de genade manifest worden, waarin vervolgens God met zijn oordeel gaat blazen. Er blijft van deze vroomheid niets over. Dat juist zien we in onze tijd zich voltrekken, zegt hij. In zijn preek 'Geloof bij de gratie Gods', die handelt over de verloochening van Petrus, maar vooral over de crisis van het Godsgeloof in Europa, legt hij Jezus deze woorden tot Petrus (en de christen in de crisis vandaag) in de mond:

Mijn kind, mijn dwaze jongen, merk je dan niet, dat je hier en nu, terwijl je zo angstig zeker bent en met alle geweld een gelovige wilt zijn, *in het oordeel* staat, *dat over de wereld* gaat, merk je niet dat je in de zeef ligt en dat een donkere macht (een boze geest van de Here gezonden of een boze geest des Heren, het is

⁴¹⁹ In een postuum uitgegeven lezing van Ter Schegget, zegt deze in een bespreking van de betekenis van Miskotte voor de prediking het zo: 'De verkondiging kan niet alleen maar uitleg zijn, zoals tegenwoordig nogal eens het geval is. Verkondiging is meer: Zij moet toegesneden zijn op de eigen tijd, op de cultuur en de maatschappij, op de politiek, op het levensgevoel. Maar zij moet ook gedragen worden door een diepe 'bevinding'.' G.H. ter Schegget, 'Het evangelie in de postmodernistische tijd', in: *In de Waagschaal*, 31 (25 mei 2002), 202-205.

⁴²⁰ Miskotte 1997 (*Verzameld Werk* 3), 40-51.

voorlopig niet uit te maken) je opvordert, je leven schudt en schokt, dat alle vaste delen dansen en rondwervelen in en met de wervelende wereld?⁴²¹

Er is echter in de afwezigheid van God niet alleen sprake van zijn oordeel over de vroomheid, de religie die wankelt, er is ook het oordeel dat zich uit in de *leegheid* als kenmerk van het nihilisme. In het begin van de genoemde preek tekent hij het klimaat zonder geloofsvertrouwen op barokke wijze als volgt:

De natuurlijke liefde ging verkillen en zij werd van haar laatste tederheid ontdaan; de lampen van het verlangen gingen uit en de diep ontstelde ogen van velen zijn ook de levenswalg al weer te boven en gaan nu koesteren de zakelijke lijnen, waarlangs het leven in deze tijden koel en schril zich bewegen zal.

W. Pannenberg en het oordeel

Ook bij Pannenberg kwamen we het spreken over de afwezigheid van God op verschillende niveaus tegen. Het voordeel is dat hij zelf scherp definieert en onderscheidt. In de eerste plaats, zegt hij, spreken we over de afwezigheid of de dood van God in *cultuurhistorische* zin. Het gaat om het feitelijke gegeven dat onze moderne wereld in denken en handelen zonder God leeft. In de tweede plaats gaat het om de *metafysische* these van de afwezigheid van God of de dood van God. 'Afwezigheid' houdt in dit geval de mogelijkheid van een verandering open: God kan weer terugkomen. 'Dood' betekent dat zijn afwezigheid in onze cultuur onomkeerbaar is. In de derde plaats kan dan de feitelijke stand van zaken van een wereld zonder God ook zijn neerslag vinden in het *religieuze bewustzijn*; dan is er sprake van de godsdienstige ervaring van Gods afwezigheid. In de vierde plaats kan dit dan ook in de *theologische reflectie* worden opgenomen: afwezigheid van God als theologisch thema.

Pannenberg's levenswerk is gewijd aan het onderzoeken van de oorzaken: hoe is onze wereld zo zonder God geworden? Op grond van de resultaten van dit onderzoek ontwikkelt hij dan een apologetische theologie, die duidelijk wil maken dat de mens helemaal niet zonder God kan. Hij is veel minder dan Miskotte bezig met het religieuze bewustzijn en de spirituele gevolgen. Toch laat hij niet alleen als wetenschapper en onderzoeker zien hoe hij zich tot de vraag verhoudt. Dat merken we wanneer hij als bijbels theoloog en betrokken gelovige in de lezing, die we uitvoerig bespraken, de afwezigheid van God in verband brengt met het oordeel. Hier wordt de theologie van Pannenberg existentieel. Zoals bij Miskotte het existentiële vaak blijkt in het lijden aan een wereld, waar God afwezig is of zich verbergt, zo bij Pannenberg in zijn boosheid over een moderne cultuur die meent zonder God beter af te zijn. Maar we kunnen toch zien, zegt hij dan, dat dit niet zo is? Onze cultuur verkeert in acuut gevaar te sterven aan de afwezigheid van God. Verschijnselen

⁴²¹ Miskotte 1969 (*Kennis en bevinding*), 21.

als toenemende neurosen, geweld, zinloosheidervaringen en zelfdodingen wijzen daarop. En voor wie de Bijbel leest moest het toch al lang duidelijk zijn dat leven zonder God nooit goed afloopt. De degeneratieverschijnselen van de cultuur demonstreren niet de dood van God, maar veeleer dat Hij leeft en niet met zich laat spotten. In de Bijbel heeft afwezigheid van God te maken met oordeel en het oordeel is niet een willekeurige straf, maar bestaat uit de gevolgen van wat men over zichzelf heeft uitgeroepen.⁴²²

Op een andere manier dan bij Miskotte zien we dus ook bij Pannenberg een spirituele en existentiële omgang met de thematiek. Evenals bij Miskotte kunnen we ons afvragen hoe deze zich precies verhoudt tot de systematische bemoeienis. Wanneer wij Pannenberg horen zeggen dat in de Bijbel de afwezigheid van God de nadering van zijn gericht aankondigt, dan zou je kunnen verwachten dat hij daar theologisch de gevolgtrekking aan verbindt van een cultuurkritische en maatschappijkritische theologie, eventueel met sterk apocalyptische tonen en dat hij de westerse cultuur oproept tot een radicale omkeer. We hebben echter gezien dat zijn grote apologetische project veel meer probeert aan te knopen bij de kern van de moderniteit: het antropocentrisme. Dit antropocentrisme probeert hij dan op zijn eigen terrein te verslaan. Vanuit een analyse van wat mens-zijn is volgens moderne antropologische inzichten laat hij zien dat de God van de Bijbel en dit mens-zijn op elkaar zijn aangewezen. Dat is zeker een zeer kritische positiekeuze ten opzichte van hen die God overbodig hebben verklaard. Toch is dit een heel andere benadering dan een oproep tot erkenning van het oordeel en schuldbelijdenis. Evenals bij Miskotte - alleen op een ander terrein - zien we dat de prediker radicaler is dan de theoloog en apologeet. Het is niet helemaal duidelijk hoe de verhouding is tussen beide. Wel is duidelijk dat zowel bij Miskotte als bij Pannenberg naast een systematische bezinning op de thematiek, ook sprake is van een geloofsmatige en existentiële verwerking. Bij Miskotte overheerst hier het lijden aan Gods afwezigheid, bij Pannenberg de ervaring van het oordeel.⁴²³ Bij Miskotte gaat het wat de systematische bezinning betreft om een terugkeer naar het bijbels abc, bij Pannenberg om een apologetisch gesprek over wie de mens ten diepste is en over de historiciteit van de daden van God. Bij beiden blijkt het besef dat dit niet meer is dan belangrijk voorwerk. Terugkeer naar het bijbels abc is evenmin als een nieuw zicht ontvangen op de antropologische verwevenheid van God en mens op zich voldoende. Daarnaast is een bekering van het hart nodig. Tegelijk is die bekering van het hart dan wel een duidelijk gekwalificeerde bekering, meer dan een geestelijke verandering, die vooral in het gevoelsleven plaatsvindt. De gekwalificeerde bekering is bij Miskotte de bekering van alle eigen godsdienst naar de Ene en Enige, die ons genadig in de vrijheid heeft gesteld. Bij Pannenberg is deze

⁴²² Pannenberg 1984 (*Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes*), 9-24.

⁴²³ Dit komt ook in preken van Pannenberg tot uitdrukking. Zie: Pannenberg 1973 (*Gegenwart Gottes*), vooral de Pinksterpreek, 167-176. 'Nur wer den Slogan von der Abwesenheit Gottes durchschaut als Zeichen seines Gerichtes, nur dem werden heute die Augen geöffnet für das Pfingstwunder der Gegenwart des göttlichen Geistes' (171).

bekering een erkenning dat we ten diepste op God zijn aangelegd en dat Gods daden in de geschiedenis de echte feiten zijn die ertoe doen. Zo is er zeker een verband tussen hun theologie en wat ze spiritueel verstaan onder de rechte verhouding van de gelovige tot God.

A. Houtepen en een God die gedacht kan worden

Houtepen is de meest filosofische van ons drietal. Er is geen prekenbundel van hem beschikbaar waaruit we zijn spirituele omgang met de thematiek af kunnen leiden. Zijn programma is ook bij uitstek erop gericht God weer terug te brengen in het domein van het *denken*. Wanneer de klassieke metafysica schipbreuk heeft geleden en daarmee ook het denken over God en de ziel, dan wil dat nog niet zeggen dat God en de ziel niet in een ander filosofisch discours ter sprake zouden kunnen komen. Zijn onderneming vat hij als volgt zelf samen: ‘we willen laten zien - weer laten zien - dat het denken, hoewel in hoge mate autonoom en begrensd door de wetten van waarneming en taal, in zijn verwijzing naar God betekenisvelden van het zijn beoogt, die zonder God als laatste *referentiepunt* niet te ontginnen zouden zijn.’⁴²⁴

Het is echter voor Houtepen geen exercitie voor het denken zonder verder belang. We komen bij hem niet het existentiële lijden aan de afwezigheid van God tegen zoals bij Miskotte en ook niet de noties van de verberging van God als oordeel zoals bij Pannenberg, maar wel de overtuiging dat zonder God het leven uiteindelijk zinloos is, vooral ook omdat ‘zonder God’ betekent dat er ook geen overwinning op de dood is. ‘Als niets ons zou leiden dan onze wil tot beheersing en het gebruik van de lust, dan wacht ons de *implosie* van onze cultuur. Als we ons laten leiden door de *impetus* van Gods pneuma wacht ons het *leven van de toekomstige eeuw*.’⁴²⁵ Op deze en vele andere manieren laat hij zien dat spreken over God niet iets is van een toegevoegde waarde, een waarde die eventueel ook gemist kan worden. Integendeel, zonder God is voor Houtepen het leven leeg en zonder zin en heeft een cultuur geen toekomst. Zonder het woord ‘oordeel’ te gebruiken zegt hij wel dat het afschaffen van God verval heeft gebracht:

Het systeem van vrijheid en vooruitgang heeft zelf geleid tot nieuw geweld en te-gengeweld, tot een evenwicht van vrees (*balance of terror*), tot een competitie van de wieg tot het graf, tot een micromechanica van de macht tussen enkelingen, groepen, partijen en naties. En het lokt a-logische, irrationele, occulte en esoterische reacties uit bij mensen, die door deze alomtegenwoordige logica en mechanica vermalen worden: de *cults of unreason* tieren welig en vullen de boekenstalletjes in onze warenhuizen, leveren de scenario’s voor de kinderlijke fantasie in *Fun Factory*: de mythen die we verdreven en de sprookjes die we bestreden wilden hebben, keren met onverhulde kracht terug als monsters en gedochten van de angst.

⁴²⁴ Houtepen 1997 (*God, een open vraag*), 24.

⁴²⁵ Houtepen 1997, 298

Houtepen weet ook dat om het tij te keren meer nodig is dan dat God teruggebracht wordt op het terrein van het denken. 'Her-evangelisatie van Europa is een serieuze opgave.' Alleen moeten we deze her-evangelisatie volgens hem niet uitvoeren zonder dat mensen de mogelijkheid wordt geboden vandaag in God te gaan geloven op zulk een manier dat Hij ook in hun denken een plaats kan krijgen.⁴²⁶ Houtepen toont zich steeds een fel tegenstander van irrationalisme. Het christelijk geloof belijden is een zaak van het hart, maar niet van het gevoel alleen. Anders blijft het geloof onverbonden met de rest van het leven in een cultuur die door de Verlichting is gestempeld. Hier zien we bij Houtepen zeer duidelijke overeenkomsten met Pannenberg.

Conclusie

Wanneer we vandaag nadenken, met het oog op de roeping van de kerk in de missionaire context van het Europa na de Verlichting, over de vraag naar de afwezigheid van God en zijn opnieuw gehoopte aanwezigheid, kunnen de benaderingen van Miskotte, Pannenberg en Houtepen elkaar wat betreft de hierboven besproken thematiek als volgt versterken.

Miskotte leert ons op beleavingsniveau er nooit aan te wennen dat we in een cultuur leven waarin God hooguit een optie is voor liefhebbers. Dat risico is, naarmate we er langer aan gewend raken in deze cultuur te leven, steeds groter. Miskotte laat echter voortdurend in existentiële bewoordingen horen hoe leeg en verlaten de vlakten van onze ziel eruit gaan zien wanneer God afwezig is: woestijnen van eenzaamheid. Hierin ligt troost voor hen die vandaag voor het eerst deze eenzaamheid binnengaan. Tegelijk ligt er een appèl in aan hen die er inmiddels aan gewend geraakt zijn. De weg die Miskotte wijst is tweeledig: opnieuw leerling van de Schrift worden en in dit leerling van de Schrift worden, ervoor openstaan dat het geheim van God, die zichzelf bekend maakt, ook ons vandaag opnieuw overkomt. Hij alleen kan de eenzaamheid, die het gevolg is van zijn verberging, doorbreken. Het besef dat dit alles betekenis heeft voor de wereld en de cultuur is bij Miskotte niet afwezig (de kern ziet wijd!), maar zeker niet dominant.

Bij Pannenberg en Houtepen is dit laatste juist wel dominant. Wanneer Pannenberg het heeft over het oordeel van Gods afwezigheid demonstreert hij dit aan verval van de cultuur. Zowel het spreken over het oordeel als dit oordeel aanwijzen in concrete aspecten van de samenleving is gedurfd, maar heilzaam. In de missionaire verkondiging moet de kerk niet pas later, maar van meet af laten zien en horen dat het in de kwestie van geloof en ongeloof niet gaat om zaken die voor liefhebbers interessant kunnen zijn, maar dat het hier gaat om zaken van *to be or not to be* en dat niet pas over de grenzen van de dood heen. Pannenberg is hierin voor ons een wegwijzer. Houtepen, die meteen al zijn kaarten in deze thematiek zet op het waagstuk God opnieuw zo ter sprake te brengen dat Hij redelijk gedacht kan worden, dat geloven een alleszins redelijk voorstel is, helpt ons er niet mee tevreden te zijn wanneer

⁴²⁶ Houtepen 1997, 46.

mensen op gevoelsmatige wijze geloven. Vandaag is religie teruggedrongen in de privésector en binnen die sector vooral verbonden met voelen en beleven. Het risico bestaat dat de kerk in de missionaire beweging hier niet alleen bij aansluit, maar er ook tevreden mee is. Houtepen daagt ons uit geen vraag van het denkende subject uit de weg te gaan en pogingen te wagen God zo ter sprake te brengen dat algemeen inzichtelijk is dat geloven in Hem past bij ons mens-zijn en ons verlost van de aporieën van de wereld en het mens-zijn. Dit laatste doet Pannenberg trouwens ook. De drie sluiten elkaar niet uit, maar verbreden gezamenlijk de urgentie van ons thema: de afwezigheid van God. Hun zienswijzen kunnen ons als *convergerende* gedachten verder helpen.

APOLOGETIEK

Hierboven schreven we dat alle drie de theologen apologetisch bezig zijn. Ten aanzien van Miskotte kan deze kwalificatie bevreemden. Hij verzet zich immers herhaaldelijk tegen de apologetiek, in die zin dat het mogelijk en wenselijk zou zijn gronden te zoeken voor het geloof buiten de openbaring om. We zagen hoe hij in het eerste deel van zijn hoofdwerk *Als de goden zwijgen* schrijft over de religie, die zelfs in de vierde mens niet sterft, maar wanneer hij dan vaststelt dat de natuurlijke theologie, hoe vaak ook weerlegd, weer kuit schiet ergens op een afgelegen zandbank buiten de stroomversnellingen van de tijd en weer stroomopwaarts zwemt, is dat bepaald niet als een compliment bedoeld. Miskotte ziet niets in pogingen via het analyseren van religieus verlangen of filosofische aporieën de geesten rijp te maken voor de openbaring van de Ene. Hij noemt wel allerlei wijsgerige pogingen die een tegenweer tegen het nihilisme bieden, zoals die van R. Guardini, E. Jünger en E. Rosenstock.⁴²⁷ Hij waardeert ze, maar niet als een opstap voor het verstaan van de openbaring. Rosenstock waardeert hij het meest, omdat Rosenstock langs filosofische weg komt tot de gedachte dat de mens alleen leven kan dankzij het feit dat hij *aangesproken* is. Het zou denkbaar geweest zijn dat Miskotte vervolgens gezegd zou hebben: wanneer we nu eerst allen overtuigd zouden raken van het belang van het denken van Rosenstock, dan zou er een belangrijke bodem gelegd zijn om de openbaring te verstaan. Zelfs dat doet hij echter niet. Er mag voluit *dankbaarheid* zijn voor deze pogingen, zegt hij, maar daar blijft het bij. Het is de vraag of dit niet wat royaler gekund had. Het is zelfs de vraag of het niet mogelijk zou zijn hier een denken in twee trappen in te bouwen zonder aan het onherleidbare van het geloof als antwoord op de openbaring schade toe te brengen. Waarom zou er een huiver moeten zijn voor een soort 'toe-leidende weg' tot het geloof? Waarom zou niet in de poging het Woord verstaanbaar te maken in onze cultuur van een toe-leidende weg als het denken van Rosenstock gebruik gemaakt kunnen

⁴²⁷ Miskotte 1983 (*Als de goden zwijgen*), 28-36.

worden? We komen hier in het volgende hoofdstuk op terug. Wanneer Miskotte echter zelfs dit pad niet wil bewandelen, kunnen we dan toch nog spreken van Miskotte als ook een apologetisch theoloog? Dat ligt aan de definitie van apologetiek.

Definitie

Met B. van den Toren definiëren we het begrip apologetiek zo ruim mogelijk: 'Apologetiek is de wetenschappelijke reflectie op christelijke apologie als de intellectuele verantwoording van het christelijk geloof in het gesprek tussen christenen en niet-christenen.'⁴²⁸ Christelijke apologie is dus niet meer en niet minder dan intellectuele verantwoording van het christelijk geloof in het gesprek met andersdenkenden. Ze zegt op zich nog niets over de mogelijkheid van een aanknopingspunt, laat staan over de betekenis van natuurlijke theologie. Het gaat erom dat christenen zich uitgedaagd weten tot verantwoording (*apologia*) aan al wie rekenschap vraagt van de hoop die in hen is (1 Petrus 3:15). Het feit dat dit in de definitie 'intellectuele' verantwoording wordt genoemd betekent niet dat de kwestie van de waarheid op het niveau van het denken wordt beslist. Juist in deze verantwoording speelt de mens als emotioneel, willend en sociaal wezen ook een grote rol. Bedoeld is slechts dat de verdediging, de verantwoording, zodra deze in de vorm van een betoog wordt gevat, een sterk intellectuele dimensie krijgt. In deze zin is ook Miskotte een voluit apologetisch theoloog. Hij heeft zich een leven lang bezig gehouden met de tegenwerpingen van het ongeloof, allereerst in zijn eigen hart en van daaruit ook extra gescherpt heeft hij zich bezig gehouden met de vloedgolven die zijn twintigste eeuw overspoelden. Karl Barth, met wie Miskotte zich in de grondslagen van de theologie geheel verbonden wist, schuwt in deze zin ook niet het woord apologie. Van den Toren toont overtuigend aan dat Barth in zijn dogmatiek voortdurend apologetisch bezig is, gedreven door het verlangen het klassiek christelijke geloof in het heden als denkend mens te verantwoorden.⁴²⁹ Vanuit deze ruime definitie bezien we nu hoe Miskotte, Pannenberg en Houtepen op verschillende manieren apologetisch bezig zijn, waar ze dichtbij elkaar staan en waar de wegen uiteengaan.

Dicht bij elkaar

Hierboven refereerden we aan het feit dat Miskotte elk opstapje om vanuit het denken bij de openbaring uit te komen afwijst, zelfs als hem dat op een presenteerblaadje wordt aangeboden, zoals in het denken van Rosenstock. Van daaruit zouden we kunnen menen dat de verschillen met Pannenberg en Houtepen dermate groot zijn dat een vergelijking nauwelijks vruchtbaar kan zijn. Dan is het echter belangrijk te beseffen dat noch Pannenberg, noch Hou-

⁴²⁸ B. van den Toren, *Breuk en brug. In gesprek met Karl Barth en postmoderne theologie over geloofsverantwoording*. Zoetermeer: Boekencentrum 1995, 30.

⁴²⁹ Van den Toren 1995, 190-204.

tepen uitgaan van een natuurlijke theologie die als basis moet dienen voor een openbaringstheologie.

We zagen hoe Pannenberg uitdrukkelijk zijn uitgangspunt neemt in de these van Barth, dat God zich beslissend heeft geopenbaard in Jezus Christus. Wanneer Pannenberg zich vervolgens uitvoerig bezig houdt met het historisch onderzoek naar de feiten (bijvoorbeeld van de opstanding van Jezus) en met humanistische antropologische theorieën, dan doet hij dat niet omdat op die manier aangetoond zou kunnen worden dat God zich in Jezus geopenbaard heeft en dat Hij de ware is. Uit hoofdstuk 2, waar we zijn betoog over de opstanding bespraken, is duidelijk geworden dat er van een strikt bewijs geen sprake is. De weg gaat omgekeerd.

Voor Pannenberg is de God die zich in Jezus geopenbaard heeft de ware. Dit geloof is voor hem echter meer dan een gevoel; het is gebaseerd op feiten. De God die zich in Jezus geopenbaard heeft, heeft zijn sporen nagelaten in de concrete aardse geschiedenis, die voor ieder mens met speurzin te onderzoeken is. De God die zich in Jezus geopenbaard heeft, is ook antropologisch gezien degene naar wie elk mensenhart verlangt. Dat is evenzeer voor ieder mens met waarheidszin te onderzoeken. Het mensenhart heeft namelijk iets van een laatste basisvertrouwen nodig om te leven en dat basisvertrouwen heeft mede te maken met het feit dat het handelen met het oog op iets *toekomstigs* zinvol is. Zonder deze zaken kan een mens niet bestaan. De God die zich in Jezus heeft geopenbaard - en niet een onbestemde God 'X' - heeft laten zien dat Hij dit basisvertrouwen waard is door Jezus op te wekken uit de dood en zo de toekomst te veranderen van een donker zwart gat in een lichtende horizon.

Pannenberg gaat dus niet als onbevooroordeelde onderzoeker samen met andere kinderen van de Verlichting op pad om te zien of ze samen ten eerste bij een God in het algemeen uit zullen komen en dan vervolgens nog een keer bij de God en Vader van Jezus. Je zou eerder kunnen zeggen: Pannenberg is zozeer gegrepen door de waarheid van het evangelie aangaande Jezus Christus, dat hij de uiterst risicovolle tocht aandurft dit geloof ook langs historische en antropologische weg te laten *toetsen*. Daar is op de bodem van de Verlichting - en daar wil Pannenberg samen met zijn tijdgenoten staan - veel lef voor nodig. Toch is Pannenberg ervan overtuigd dat dit geloof de toets der kritiek van de door de Verlichting gevormde mens kan doorstaan. Het feit dat Jezus is opgestaan valt namelijk historisch gezien zeker niet uit te sluiten. Het feit dat de God en Vader van Jezus, de God van de opstanding der doden het antwoord is op de open antropologische structuur van de mens valt evenmin uit te sluiten, integendeel, daar pleit heel veel voor. Dat zal juist de mens van de Verlichting moeten erkennen. Met andere woorden, het christelijk geloof is rationeel bezien zeker geen onzin, het heeft zelfs een grote mate van waarschijnlijkheid in zich.

Jezus Christus en de Logos

Ook voor Houtepen is God die zich in Jezus geopenbaard heeft, het uitgangspunt van zijn apologie. In onze bespreking van zijn werk hebben we gezien dat hij een dubbele beweging maakt. Hij ziet *verlangen*, *vertrouwen*, *verzet* en *vergeving* als bepalend voor mens-zijn. Bij de bespreking van deze begrippen gaat hij echter de ene keer uit van algemeen menselijke belevingen, een andere keer van de specifieke christelijke invulling van deze belevingen. Enerzijds wil hij aantonen dat je geen christen hoeft te zijn om deze zaken te herkennen als bepalend voor mens-zijn, anderzijds verdoezelt hij niet zijn duidelijk christelijke bril, waardoor hij naar deze zaken kijkt zoals hij er naar kijkt. Ten diepste is de norm voor mens-zijn bij hem het leven van de mens Jezus, in wie de goddelijke *Logos* onder ons present was. Met de referentie aan de goddelijke *Logos* herinnert hij aan een begrip dat reeds vóór het christendom in het denken van de Grieken aanwezig was en waar de kerkvaders op apologetische wijze gebruik van hebben gemaakt. Deze *Logos* valt ook vandaag voor ieder die het wil zien te ontdekken, namelijk daar waar de vervulling van het verlangen, het verzet, het vertrouwen en de vergeving gezien worden als present, zowel in het evangelie, maar ook bij de volgelingen van Jezus in het heden.

Met Pannenberg en Miskotte heeft ook Houtepen de concentratie op Jezus Christus gemeen. Bij Miskotte gaat het dan echter om de genade, de vreemde vrijspraak; bij Pannenberg om de grond voor onze hoop; bij Houtepen om het werkelijk goede leven. Zowel bij Miskotte als bij Houtepen heeft deze Jezus iets tijdloos. In elke tijd opnieuw gaat het om hetzelfde, namelijk dat wat in Hem eens present werd, ook vandaag present wordt. Bij Pannenberg gaat het erom dat we ons richten op het verleden, waarin de toekomst aanlichtte en vervolgens gaat het om deze toekomst, waarin pas sprake zal zijn van de laatste vervulling van Gods beloften.

Apologetisch gesproken wordt de zoeker bij Pannenberg dringend uitgenodigd op Gods daden in het verleden te letten. Er is in ieder geval geen reden die daden als modern mens te ontkennen. Vervolgens wordt hij genodigd te letten op sporen van Gods daden in het heden, met alle ambivalentie die daarbij hoort. Ten slotte wordt hij genodigd het te durven wagen met de verwachting dat er een toekomst zal zijn waarin de dood en alle andere aporieën van dit bestaan opgelost zullen zijn.

Bij Houtepen gaat het erom dat de zoeker wordt genodigd deel te nemen aan het leven van Jezus en de gemeenschap, die het met Hem waagt, teneinde zo te ontdekken dat in dit leven het goede, ware en schone worden ervaren. Bij Miskotte wordt de zoeker geconfronteerd met de Aanspraak: het gaat om het geraakt worden en je laten bevrijden van alle andere machten en krachten, die zich goden noemen. Dit vraagt een houding van wachten en ontvankelijkheid.

Verlangen

Houtepen en Pannenberg gaan uit van het verlangen dat in ieder mens aanwezig is, hoe bedekt ook. De antropologische grondstructuren liggen open in de richting van de God in wie christenen geloven. Bij Miskotte valt minder op dat ook hij hiervan uitgaat. We zouden het zelfs over het hoofd kunnen zien, omdat hij in zijn theologische beschouwingen steeds fulmineert tegen de religie als menselijke onderneming, die uiteindelijk in Europa het nihilisme heeft voortgebracht en hij niets moet hebben van een natuurlijke theologie. Zelfs de cultureel filosofische bewegingen, die in kentheoretisch opzicht ruimte bieden voor een opnieuw luisteren naar het Woord Gods, omarmt hij niet voluit. Wanneer we echter zijn preken lezen merken we voortdurend dat hij verwacht dat er in mensen een hunkering is naar het ware goede nieuws. In de preek over de ontmoeting tussen Jezus en de vrouw in Samaria⁴³⁰ thematiseert hij zelfs het probleem dat het verlangen afwezig kan zijn. Hij wijst dat aan in de cultuur waar onverschilligheid en lethargie dreigen. Dat is vele malen erger dan verlangen dat de vervulling op de verkeerde plaats zoekt. Als het verlangen weggestorven is, lijkt het hopeloos. Dat geldt niet minder van de mensen die in de kerk zitten. Wanneer de verveling toeslaat in de kerkdienst is er geen hoop meer. Wachten op het aangesproken worden lijkt zo eenvoudig, maar is blijkbaar voor moderne mensen het aller-moeilijkst. Hij heeft hoop voor de existentialisten in hun wanhoop en voor de extreem bevindelijke gelovigen met hun eveneens existentiële wanhoop.⁴³¹ Voor de hervormde kerkgangers, die zich verveeld afvragen of op de een of andere manier de kerkgang nog weer iets feestelijks kan krijgen, voor hen heeft hij echter geen hoop, zo lijkt het, omdat het verlangen is gestorven. In een preek over Openbaring 1:7 zegt hij zelfs dit:

De menigte, ik weet het niet, ik kan er werkelijk niet over oordelen, hoe dat allemaal gekomen is, maar ik weet wel, ik ben er intuïtief van overtuigd dat ieder mensenkind oneindig gehecht is aan deze onbekende God, al weet hij het niet. Hij hoeft het ook niet te weten want hij is in zijn wezenlijke structuur aangelegd op

⁴³⁰ Zie noot 420.

⁴³¹ Miskotte 1997, 42. 'Ik wil u iets voorlezen uit een preek van een eenvoudige oefenaar op de Veluwe: '[...] wanneer God u komt te vereenzamen, wanneer Hij u alleen komt te zetten, wanneer Hij u met honger komt voeden en met dorst komt lessen. Want de ellendigen zoeken water en de noodduftigen en het is er niet. En daarom slingert het leven van Gods kind vaak tussen de noordpool van de zelfmoord en de zuidpool van het Maranatha: Jezus komt, en dat is dan de arrestatie en daar kunt ge niet onderuit'. Zo die oefenaar. In deze ouderwetse taal klopt en hamert - u hoort het toch wel! - de levensvraag waarop een groot deel van het werk van Albert Camus gefixeerd is.' De redactie vermeldt in een noot, dat dit citaat afkomstig is uit de prekenbundel van ds. D. Rustige, *Gekneusde olijven*. Hierden, jaartal onbekend, 28,39. Ds. Rustige (1889-1963) was een zeer merkwaardige, buiten elk kerkverband staande oefenaar van wie drie bundels 'Sermoenen uit Niemandland' werden uitgegeven: *Rijpe vijgen*, *Late druiven* en *Gekneusde olijven*. Toen wij als studenten van de CSFR aan het begin van de jaren '70 bij Miskotte op bezoek waren, zagen we deze bundels in zijn boekenkast staan en vroegen: 'Professor, wat moet u nu toch met die preken?' Zijn antwoord was: 'Negentig procent van wat daar in staat is onzin, maar de andere tien procent is zo bijzonder, dat vind je nergens anders.'

een vervulling en op een overtreffing van wat de natuur en wat hij zelf biedt en verstaat.⁴³²

Wat Miskotte in zijn theologie niet wil, omdat de schade volgens hem te groot is geweest, doet hij soms in zijn preken wel: bij de hoorders appelleren aan een antropologische grondstructuur. We kwamen bij hem in een van zijn preken zelfs een gedachtegang tegen die doet denken aan Pannenberg's pogingen tot een historische verificatie van de waarheid van het christelijk geloof. Sprekend over de opstandingkracht van Jezus in het heden, zegt hij dat ook een buitenstaander, een toeschouwer, iets op moet vallen:

Als ik even als een toeschouwer spreken mag, en dat is natuurlijk soms wel nodig, als ik distantie mag nemen, dan zou ik dit nu zo willen toelichten, historisch willen belichten: Hebt u er wel eens over gedacht, heeft het u ook zo geschokt, zoals het mij telkens doet, te denken, dat Jezus door de volken werd en wordt bemind? Is dat niet wonderbaarlijk, iemand die zoveel eeuwen uit dit leven is verdwenen en van wie men dan niet zegt: Er blijft wat van over, zijn voorbeeld, of zijn leer? Neen, het is werkelijk een liefdesverhouding. De mensen leven en sterven met de geliefde, in de geliefde. Kunt u zich voorstellen dat er ooit in de Koran sprake zou zijn van een liefde voor Mohammed, in de zin van de liefde van het Hooglied? Of een liefde voor Boeddha - dat is helemaal dwaasheid. Stel u voor: duizenden en duizenden, apostelen en profeten en wijsgeren en geleerden en componisten en eenvoudigen, een gans grote schare, ook zeer edele mensen, maar ook zeer zedelijk minderwaardige mensen, hebben zich verenigd rondom die eeuwen geleden Gestorvene, die zij nu nabij zich weten, niet alleen nabij om een beetje te troosten, maar als één in wie zij in de tegenwoordige tijd en voor altijd geborgen zijn als in de schoot van God.⁴³³

Uitgaande van het geloof in de opgestane Christus schuwt Miskotte dus niet de methode buitenstaanders attent te maken op de mogelijkheid dat het waar zou kunnen zijn. Pannenberg zou zeggen: als je een onbevooroordeelde toeschouwer bent, dan moeten je minstens toch ook een paar dingen opvallen die je te denken moeten geven. Hier houdt de overeenkomst echter ook weer meteen op. Het grote verschil met Pannenberg is dan immers dat deze hier een heel uitgewerkte apologie opbouwt en dat Miskotte het laat bij losse opmerkingen wanneer hij in zijn preken voor zoekers apologie *in actu* bedrijft. Even verder zegt hij tegen kerkgangers, die vragen hebben bij de opstanding: 'Wij kunnen daar niet aan twijfelen, wij kunnen evengoed twijfelen of we een moeder hebben gehad. Het graf van Jezus is heel duidelijk de moederschoot der kerk.' Deze opmerking nodigt uit na te denken over de historische opstanding in het licht van het bestaan van de kerk. Pannenberg zegt het zo: elke historicus zal zich moeten afvragen hoe het christendom kon ontstaan als de opstanding van Jezus een leugen zou zijn. Het verschil is dat

⁴³² Miskotte 1969b (*Miskende majesteit*), 110.

⁴³³ Miskotte 1969b, 64-65.

Miskotte hier van binnenuit, vanuit het geheim van de gemeente vooral spreekt tot gelovigen, maar dan toch wel tot gelovigen die twijfelen.

God als hypothese

Zolang Houtepen en Pannenberg als *gelovigen* spreken over de mogelijkheid van apologie zijn er wel verschillen tussen hen en zijn er zeker verschillen met Miskotte, omdat deze laatste slechts apologie *in actu* bedrijft en geen systematische apologetische beschouwingen opzet. Toch hebben we hierboven gezien dat er meer overeenkomsten zijn dan we op het eerste gezicht zouden denken.

Het grootste verschil tussen Miskotte en de twee anderen is echter dat Pannenberg en Houtepen ook gedachtegangen over God ontwikkelen alsof ze even *geen gelovige* zijn. Zij worden dan in de Godsvraag filosoof met de filosofen. Houtepen gaat daarin het meest ver door in zijn, door ons uitvoerig behandelde, studie God zelfs als een *open vraag* voor te stellen. De gelovige laat dan zijn geloof even voor wat het is en gaat met ieder weldenkend mens op pad om te zien waar we uitkomen als we God als hypothese voor het leven in deze wereld tot uitgangspunt nemen. Hij begrijpt alle aarzelingen die filosofen daarbij hebben, maar gaat met hen in gesprek, net zo lang totdat hij duidelijk heeft gemaakt dat het een verstandige beslissing is God als hypothese erin te houden. Pannenberg gaat vaker de omgekeerde weg. Hij neemt het geloof in God als uitgangspunt en gaat dan van daaruit het filosofische gesprek aan over de vraag of dit uitgangspunt plausibel is. In de bespreking van zijn antropologie hebben we echter gezien dat hij dan soms ook in moeilijkheden komt. Hij wil als christelijk theoloog over de God en Vader van Jezus Christus blijven spreken als de ware vervulling van het mens-zijn, maar in zijn antropologische analyses, die hij deelt met humanisten, komt hij niet verder dan te zeggen dat de mens in zijn oorsprong als excentrisch wezen dus aangelegd is op een religieuze werkelijkheid. Op zulk een moment zien we het spannende van de onderneming om het met de filosofen in feite te willen hebben over de God van de gelovigen. Moet er uiteindelijk in de Godsleer zelf dan ook geen offer worden gebracht? Zowel Pannenberg als Houtepen blijven trinitarisch over God spreken, in de lijn van de grote traditie van de kerk. Tegelijk bezigen ze beiden filosofische termen voor God, waarvan het de vraag is of die zich zomaar met het trinitarische spreken laten verenigen. Bij Houtepen is dat de vraag wanneer hij God laat samenvallen met de ideeën van het goede, ware en schone (invloed van Plato) en gedurig spreekt over de God van de drie monotheïstische religies. Bij Pannenberg is dat God als het trekkende punt aan het einde van de geschiedenis die tegelijk die geschiedenis vandaag voortstuwt (invloed van Hegel). Het is duidelijk dat we hier precies bij de reden zijn waarom Miskotte dit soort apologetische ondernemingen niet meemaakt. Hij wil het unieke spreken van en over de God van Israël niet verontreinigen met beelden uit wijsgerige stromingen. Het voordeel daarvan is duidelijk. Het nadeel is dat zo niet gewerkt wordt aan de opgave God terug te brengen op het niveau van het denken, waardoor het

christelijk geloof in de westerse wereld wijsgerig gesproken buiten de discussie wordt gehouden en spiritueel gesproken het risico in zich heeft christenen voort te brengen die hun geloof niet goed weten te verbinden met het feitelijke leven in een cultuur waarin de leefregel is: *etsi Deus non daretur*. Pannenberg stelt dit zogenaamd 'feitelijke' zelf onder kritiek. Hij aanvaardt niet het *etsi Deus non daretur*. De feiten zelf, zegt hij, mits met de goede bril op gezien, wijzen in de richting van de God die de Bijbel verkondigt.

Gespletenheid?

Behalve het feit dat het invloed heeft op de leer aangaande God, wanneer gelovigen zich op het pad van de sceptische filosofen begeven, is het ook de vraag of ze zelf niet aan gespletenheid gaan lijden. Houtepen stelt zich deze vraag als volgt: wordt met dit hypothetisch spreken over 'God'⁴³⁴ wel 'recht gedaan aan de emotionele *adhaesio* die Godsgeloof zou moeten kenmerken?' Hij vergelijkt hier zijn eigen spreken over God als open vraag met dat van Pannenberg over God als hypothese en dat van Kuitert over God als zoekontwerp. In alle drie de gevallen is sprake van een hypothetisch spreken over 'God'. Een verbinding tussen het gelovig spreken over God enerzijds en dit filosofische en hypothetische spreken anderzijds ziet hij in de legitieme hui-
ver voor het Godgeheim, die het zien van God voor stervelingen taboe verklaart (Johannes 1:18; 1 Johannes 4:12). Hij vindt het ook eerbiediger dan Pascals spreken over de weddenschap. 'De aanvaarding van de hypothese 'God' als "*allesbestimmende Wirklichkeit*" (Pannenberg) betekent op zijn minst, dat je er je leven voor kunt geven of ervoor moet laten.'⁴³⁵ Het is een interessante poging van Houtepen hier twee oevers, waar geen brug lijkt, te verbinden. Toch is het spreken over deze verbinding op deze manier zelf een diepgelovig spreken. Er is een groot verschil tussen *filosofisch* spreken over 'God' als hypothese en *gelovig* spreken over God als hypothese. Wanneer Pannenberg spreekt over God als hypothese, die alleen in de opstanding der doden aan het einde der tijden geverifieerd kan worden, veronderstelt dit spreken al heel veel geloof. Wanneer een niet-gelovige filosoof eventueel als denkexperiment God als hypothese in zijn beschouwingen opneemt is dit van een geheel andere orde. Naar mijn overtuiging ligt hier een spanningsveld, dat we op deze manier niet oplossen. Een betere oplossing is uit te gaan van het geloof dat ons 'gratuit' (om met Houtepen te spreken) ten deel is gevallen en dan vervolgens het gesprek aan te gaan met de filosofen over de vraag of dit geloof niet past bij de vragen en vermoedens die een wijsgerige doordien-
king van de werkelijkheid oplevert. Uiteindelijk volgt Pannenberg die weg ook het meest. Aan het einde van zijn studie *God, een open vraag* blijkt Houtepen eveneens deze weg weer te bewandelen. Heel lang heeft hij geprobeerd het vol te houden over 'God' als hypothese te spreken. Uiteindelijk zegt hij

⁴³⁴ Bewust tussen aanhalingstekens geplaatst door Houtepen, om aan te geven dat het hier niet gaat over de persoon, die in de ontmoeting wordt gekend, maar over een verondersteld iemand.

⁴³⁵ Houtepen 1997, 358.

echter dat het bijzondere van deze ‘God’ is dat Hij de dood heeft overwonnen. Het is echter duidelijk dat hij dan intussen is overgestapt op de specifieke christelijke God, die we alleen maar kennen uit zijn handelen in de opwekking van Jezus.⁴³⁶

Conclusie

Wanneer we vandaag nadenken over de betekenis van het apologetische gesprek in de missionaire beweging van de kerk, kunnen we van alle drie de theologen leren. We kunnen juist van hen leren wanneer we hen *door elkaar begrensd* laten zijn. Houtepen poogt met ieder die streeft naar het ware, goede en schone in gesprek te zijn over het christelijk geloof. Hij probeert daarbij alle vooroordelen die op een verkeerd Godsbeeld berusten weg te nemen en te laten zien dat het zonder God niet goed komt met de cultuur. Daarmee daagt hij ons uit niet bang te zijn en de humane waarden van het christelijk geloof in een agnostische cultuur volop aan de orde te stellen. Wanneer we Pannenberg erbij betrekken komt er in het apologetische gesprek meer nadruk op de geschiedenis van Gods daden, uitmondend in de opstanding van Jezus en wordt het gevaar dat vooral de morele betekenis van geloven wordt gecommuniceerd, begrensd door het heilshistorische handelen van God. Wanneer we ten slotte Miskotte erin betrekken wordt de apologie van Houtepen en Pannenberg niet onderuit gehaald als betekenisloos, maar wel begrensd door de overtuiging dat uiteindelijk alleen God zichzelf ter sprake kan brengen en dat dit dus ook het geheim zal zijn van een apologie die overtuigt. Verder betreft Miskotte de wacht bij een omgang met de apologetische gedachtegangen van Houtepen en Pannenberg, die deze gedachtegangen gebruiken als pogingen het christelijk geloof aannemelijker te maken voor de religieuze mens en daarmee het *skandalon* van het evangelie weg te nemen.

OPENBARING EN ERVARING

Wanneer we hierboven schrijven over de verschillende manieren waarop onze drie gesprekspartners tegen apologetiek aankijken, raken we reeds de thematiek die we nu speciaal willen bezien, die van de verhouding tussen openbaring en ervaring.

Staande op de bodem van de Verlichting wil Pannenberg laten zien dat een modern mens niet af hoeft te knappen op het christelijk geloof. Het christelijk geloof eist namelijk niet op autoritaire wijze van hem te geloven in iets dat hem wordt voorgehouden, zonder dat hij dat zelf kan beoordelen op het punt van betrouwbaarheid en relevantie. Hij hoeft niet te geloven op gezag van de kerk of de Bijbel als instanties buiten hem, waar hij zich blind aan moet onderwerpen. In de kerk en de Bijbel gaat het namelijk over de openba-

⁴³⁶ Houtepen 1997, 384.

ring van God, die na te speuren is door middel van onderzoek naar concrete gebeurtenissen in de geschiedenis.

Op twee manieren staat de openbaring niet tegenover de menselijke ervaring. In de eerste plaats is wat wij openbaring noemen door mensen ooit als reëel gebeuren zo beleefd. De Israëlieten zijn werkelijk door de Rode Zee getrokken en de discipelen van Jezus hebben werkelijk de Opgestane ontmoet. Zij hebben niet iets op gezag van buitenaf aangenomen, maar hun eigen ogen hebben gezien dat het waar was. Ze zagen de feiten en ze wisten dat ze in deze feiten met openbaring van God te maken hadden, omdat hun tevoren was gezegd en achteraf nog eens werd uitgelegd dat dit de daden van hun God waren. In de tweede plaats hoeven ook mensen vandaag deze getuigenissen van eens geschiede openbaring niet zomaar als waar aan te nemen. Ze mogen nagaan of deze dingen kloppen. Historisch onderzoek naar de gebeurtenissen uit deze verhalen is niet alleen mogelijk, maar ook wenselijk. Het kan zijn dat dan ook veel legendarische elementen vanwege het literaire genre aan het licht komen; dat is prima. Het gaat er zeker niet om biblicistisch alles te geloven vanwege het enkele feit dat het in de Bijbel staat. Historische kernen zijn echter niet te ontkennen.⁴³⁷ Het volk Israël is feitelijk uit Egypte getrokken en in Kanaän aangekomen. Het is ook feitelijk in ballingschap gegaan en daar weer uit teruggekeerd. Jezus van Nazareth heeft feitelijk geleefd en is opgestaan uit de dood. Wij kunnen dat opstandinggebeuren als transformatie naar een nieuw bestaan niet beschrijven, maar we kunnen wel bij nauwkeurig historisch onderzoek erachter komen dat er meer aan de hand is geweest dan dat de leerlingen van Jezus hallucineerden. De openbaring is dus geschied en er wordt vandaag nog zo van getuigd dat er alle ruimte is om zelf te ontdekken of het waar is, in die zin dat het om gebeurtenissen gaat die werkelijk hebben plaatsgevonden.

De openbaring is ook nog op een andere manier in overeenstemming met ervaring. Ze respecteert niet alleen de kritische, onderzoekende rede, ze respecteert ook de praktische rede, het vragen naar de bestemming van het mensenleven. In de openbaring gaat het namelijk over precies datgene wat mensen in hun handelen en streven ervaren, namelijk dat deze bezet zijn met een teleologische infrastructuur. Is er dan helemaal geen geloof nodig in de zin van een aangesproken worden en een beslissing? Voor dit soort woorden is Pannenberg huiverig. Wanneer we denken aan de definitie die de Heidelbergse Catechismus⁴³⁸ geeft van geloven, namelijk: niet alleen een zeker

⁴³⁷ Te denken valt hier aan de uitspraak van de oudtestamenticus G. von Rad: 'Die historische Forschung sucht ein kritisch gesichertes Minimum.' Overigens zegt hij er dan meteen bij dat er een grote spanning bestaat in veel teksten tussen het kerugmatische maximum, dat zij bieden en het historische minimum, dat soms wel *heel* minimaal lijkt. Toch heeft Israël voldoende historische basis in de feiten gezien om te vertrouwen, zegt hij: 'Diese Zuversicht hat sich Israel nicht aus den Fingern gesogen, sondern Israel hat sie aus vielfältigen und weiträumigen Erfahrungen, eben doch aus der Geschichte eingebracht und sie personal verbildlicht in einer Erzählung zur Anschauung gebracht.' G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments, Band I*. München: Chr. Kaiser Verlag 1969 (6e druk), 120, 123.

⁴³⁸ Zondag 7, vraag en antwoord 21.

weten, maar ook een vast vertrouwen, dan zal Pannenberg strikt aan deze volgorde vast willen houden. Hij zal de volgorde zeker niet omkeren. Hij zal het 'zeker weten' waar de catechismus over spreekt ook niet uitleggen als specifieke geloofskennis.⁴³⁹ Voor Pannenberg is er een zeker weten, dat aan het vertrouwen voorafgaat. Als we een beeld gebruiken, kunnen we denken aan de vraag wanneer een schaatser zich op het ijs kan begeven. Pannenberg zegt: wanneer het betrouwbaar genoeg is en dat heeft niets te maken met een innerlijke overtuiging van het hart, het heeft te maken met de metingen die zijn verricht. Wanneer de schaatser zich daarna op het ijs begeeft, doet hij dat in het vertrouwen dat het ijs het houdt. Dit is echter allerm minst een blind vertrouwen. Wie desondanks niet gaat schaatsen, die *wil* het niet. Niet geloven is grotendeels een zaak van niet willen.

Hermeneutisch proces

Houtepen houdt zich ook uitvoerig bezig met de verhouding tussen openbaring en ervaring. Ook hij wil, staande op de bodem van de Verlichting, over openbaring spreken en stelt zich dus tweemaal tegen de gedachte dat openbaring en ervaring tegenover elkaar zouden staan. Als theologen met een beroep op 'openbaring' het gesprek met de ervaringswetenschappen weigeren, veroordelen ze de godsdienstige bestaanswijze van mensen tot obscurantisme, tot irrationeel gedrag, zegt hij.⁴⁴⁰ In zijn betoog noemt hij Pannenberg, suggereert hier en daar bij hem aan te sluiten, maar tegelijk sluit hij zich ook aan bij zijn leermeester E. Schillebeeckx en dan treedt er toch een belangrijk accentverschil aan de dag. Zowel Pannenberg als Schillebeeckx spreken over openbaring als een proces van cumulatieve ervaringen van het volk van God. Telkens ontdekte men in gebeurtenissen de hand van die God, die men eerder had leren kennen en die op grond van vorige daden de verwachting had gewekt dat Hij zichzelf in zijn daden zou overtreffen. Op grond van deze verwachting kon men nieuwe gebeurtenissen als een voortgang van zijn daden duiden. Uiteindelijk noemen we dit geheel van gebeurtenissen, de duiding van deze gebeurtenissen en interpretatie van nieuwe gebeurtenissen op grond van de voorafgaande, de geschiedenis van de openbaring. Openbaring en ervaring zijn zo hol en bol. Bij Schillebeeckx en Houtepen ligt er echter meer nadruk op de gelovige interpretatie, die nodig is, dan bij Pannenberg. Pannenberg ontkent niet de noodzaak van gelovige interpretatie, maar suggereert dat deze toch vooral een kwestie is van nauwkeurig zien wat er gebeurt. In-

⁴³⁹ Zo wordt de kennis van zondag 7 thans wel vaak beschreven in de gereformeerde traditie: 'De kennis is op te vatten in de zin waarin daarover gesproken wordt in het evangelie naar Johannes [...] Zij raakt niet de waarheid en de waarheden in haar abstractie, maar Hem die in de waarheid van het evangelie tot ons komt', aldus W. van 't Spijker, in: J.H. v.d. Bank e.a. (red.), *Kennen en vertrouwen. Handreiking bij de prediking van de Heidelbergse Catechismus*. Zoetermeer: Boekencentrum 1993, 60. Pannenberg zou zeggen dat hier een verkeerde tegenstelling wordt gemaakt. Hij, die in de waarheid van het evangelie naar ons toekomt, is een historische persoon, wiens leven, sterven en opstanding onderzocht kunnen worden.

⁴⁴⁰ Houtepen 1997, 361.

terpretatie blijft bij Pannenberg maximaal gevrijwaard van subjectieve gevoelsmatige duidingen. De interpretatieve geloofstaal waarmee de gebeurtenissen worden geduid is zuiver instrumenteel, krijgt zelf geen substantiële betekenis. De vraag van Houtepen naar Pannenberg toe luidt hier in mijn eigen woorden of hij voldoende ruimte biedt aan het hermeneutische proces, waarbij de teksten van de overlevering steeds weer nieuwe betekenissen krijgen in de actuele verkondiging. Of is er bij Pannenberg met alle nadruk op ervaring in feite toch sprake van een inmiddels zo welomschreven openbaringsverhaal, dat de openbaring alsnog autoritaire trekken krijgt? De God van de *toekomst* krijgt dan even autoritaire trekken als die van een *verleden*, waarin de openbaringswoorden eens en voor altijd gesproken zijn. De vraag van Pannenberg naar Houtepen toe zou zijn: ligt het proces van steeds weer nieuwe betekenissen geven aan de oude overleveringen bij jou niet zo open naar subjectieve interpretatie, dat je onderweg de meest fundamentele inhouden van de cumulatieve ervaringen van vroeger kunt verliezen? In ieder geval is het criterium om nieuwe ervaringen te duiden in het licht van de geschiede openbaring bij Pannenberg en Houtepen ook verschillend. Bij Houtepen is dat de trekkracht tot het goede, die we ervaren en waarvan Jezus Christus de belichaming is. Bij Pannenberg is het de ervaring van de bevestiging van onze *Weltoffenheit*, gebeurtenissen en daden die de prolepsis zijn van overwinning van het licht op het duister. Bij Pannenberg is daartoe de terugkoppeling naar het evangelie van de opstanding steeds nodig. Alleen daardoor weten we van deze toekomstige overwinning. Daarom is ook de verkondiging nodig en het geloof. Bij Houtepen is het deelnemen aan het leven, het lijden en de opstanding van Jezus in de (liturgische) viering van het geloof belangrijk, maar de vraag rijst of we ook niet op andere wijze aan het leven van de *Logos* deel kunnen hebben. De manier waarop hij over de andere godsdiensten spreekt bevestigt dit vermoeden.

Autoritair openbaringsbegrip?

Intussen lijkt Miskotte in dit gesprek tussen Pannenberg en Houtepen de grote afwezige. Heeft hij hier iets te melden? Bekommert hij zich om de vraag of op de bodem van de Verlichting zo over openbaring gesproken kan worden dat dit niet autoritair is en de openbaringswaarheid open staat voor verificatie? Miskotte komt zijdelings voorbij in het hoofdstuk dat Houtepen wijdt aan openbaring en ervaring, wanneer modellen van openbaring in de twintigste eeuw worden besproken. Het openbaringsmodel van de dialectische theologie wordt door Houtepen daar als volgt weergegeven:

De school van de *dialectische theologie* benadrukt de soevereiniteit Gods die de verborgene blijft, ook als hij in het 'woord Gods' ons hart voor zich ontsluit, opdat wij hem beter zouden kunnen horen. Niet wij bereiken God - *finitum non capax infiniti* - noch met onze dogmatische kennis, noch met onze kerkelijke of religieuze ervaringen, maar alleen God kan ons bereiken met zijn Woord, namelijk

als de verkondigde Christus in de prediking, die de verzoening met God bewerkt.⁴⁴¹

Miskotte zou zich in deze omschrijving wel thuis kunnen voelen. Waarschijnlijk zou hij zich minder thuis voelen bij de gevolgtrekking van Houtepen hieruit, 'dat in dit denken de menselijke ervaring zelf ongeschikt wordt verklaard door de godsontmoeting. Wat voor communicatie is dat, die in zijn geheel van één kant komt? Geen ander dan die van het bevel: "Friss Vogel oder stirb!"'

Er zijn zeker vragen te stellen aan dit denken over de openbaring volgens het dialectische model, bijvoorbeeld de vraag in hoeverre hier rekening is gehouden met de historische ontwikkelingsgang van het openbaringsgebeuren zoals ons dat in de Schrift wordt getekend. De oudtestamentische theologie van Von Rad laat zien dat er minstens veel te zeggen is voor de gedachte van de openbaring als een cumulatief proces van ervaringen, zoals Pannenberg dat schetst. Het verwijt dat de openbaring in het concept van Miskotte autoritair en niet communicatief zou zijn gaat echter niet op. Wanneer Miskotte het geheim van de openbaring bij voorkeur weergeeft met 'de Naam', wijst dat op het feit dat de openbaring van God geen opgelegde waarheid is die een mens maar heeft te slikken, maar dat het gaat om een *ontmoeting* waarin God zowel zichzelf als ons serieus neemt. Miskotte schrijft er zelf zo over:

Het één-zijn en méé-zijn van God met het mensenleven wordt in de *theophanie* saamgetrokken openbaar; en niet aldus, dat het is, alsof daarbij God iets vréemds overkwame; *het is in Zijn Wézen aangelegd en voorbereid, op de mens gericht te zijn, voor mensen verstaanbaar te worden, met de mens gemeenschap te oefenen, ja, een mens onder de mensen te zijn.*⁴⁴²

Dit laatste aspect van Gods openbaring in de Naam, mens onder de mensen te zijn, komt ook communicatief gesproken hierin tot uitdrukking, dat het niet alleen gaat om eenzijdige verkondiging van de Naam. In de Bijbel wordt sowieso niet gesproken van het verkondigen van de Naam, zegt Miskotte. De Naam wordt gekend, gevreesd, bemind, verwacht, gezocht. Dat zijn allemaal relationele woorden. In de bekendmaking van de Naam wil God relatie stichten. Communicatief gesproken betekent dit dat God niet alleen in de prediking, die klinkt als een stem van de overkant, zich openbaart, maar ook en niet minder in *Weisung*:

Zo komt het, dat het hele simpele *gesprek* onder randbewoners van de gemeente zulk een hoog gewicht kan krijgen als telkens blijkt. De sermoenen voor nihilisten-in-spé mogen en moeten worden omgezet in of vervangen door luisterend sprekende, tastend gewaagde woorden, die òpklaring bedoelen. Het kan dan schij-

⁴⁴¹ Houtepen 1997, 377.

⁴⁴² Miskotte 1983, 110.

nen, dat een en ander zich afspeelt vèr van het groot geheimenis van de Naam, van de onmiddellijkheid van het getuigenis; het kan schijnen, dat we zodoende helemaal opgaan in 'de dag der kleine dingen' (Zacharias 4:10). Maar het is wonderlijk hoe, voor het besef van die het meemaken, de laatste, de meest verzwegen vragen over zin en onzin van het leven, over grond en afgrond van de wereld, over wanhoop en resignatie zich in het licht wagen bij de stille lamp van zulk tastend spreken.⁴⁴³

Men kan allerlei eenzijdigheden aanwijzen in het openbaringsbegrip van de dialectische theologie, maar voor zover ook Miskotte hiervoor model kan staan moet gezegd worden dat hij in zijn spreken over de Naam een bewegelijkheid en relationaliteit heeft ingebracht, die het verwijt 'Frisch Vogel oder stirb' niet meer van toepassing laat zijn. God en mens zijn zo op elkaar aangelegd dat het in het gebeuren van de openbaring niet anders kan zijn of de mens voelt zich niet overweldigd maar ten diepste gekend en tot zijn bestemming gebracht.

Op een gegeven moment vraagt Houtepen zich af of het openbaringsbegrip van *Pannenberg* achteraf ook weer niet autoritaire trekken kan krijgen en bovendien intellectualistisch wordt. Hij duidt dan op deze kernzin bij Pannenberg: 'Wenn unter der Bezeichnung 'Gott' die alles bestimmende Wirklichkeit zu verstehen ist, dann muß alles sich als von *dieser* Wirklichkeit bestimmt erweisen und ohne sie im letzten Grunde unverständlich bleiben.'⁴⁴⁴ Een dergelijk spreken over God kan iets geslotens en dwingend krijgen, waarbij de menselijke ervaring maar één kant meer op kan. Hij zet er dan het gedeeltelijk gelijk van R. Bultmanns openbaringsbegrip naast: 'alleen de *presentische* 'Anrede' van de concrete mens in zijn levenslot door de levende God die leven schenkt, verdient de naam 'openbaringsgebeuren'.⁴⁴⁵ Deze definitie van Bultmann ligt naar mijn overtuiging heel dicht aan tegen wat Miskotte bedoelt in zijn uiteenzettingen over de openbaring van de Naam. Wanneer Houtepen hiervan kennis genomen had was hem dit wellicht ook opgevallen en had hij bij de bespreking van het openbaringsbegrip in de dialectische theologie een aparte paragraaf gewijd aan Miskotte.

Conclusie

Houtepen en Pannenberg zoeken programmatisch naar het ontwikkelen van een openbaringsbegrip dat het verwijt van exterritoriaal⁴⁴⁶ en autoritair kan weerstaan. Tegelijk willen ze zich hoeden voor het gevaar dat menselijke subjectieve meningen zich meester maken van de openbaring en in het geding tussen openbaring en ervaring het pleit beslist wordt ten gunste van de ervaring. Pannenberg lukt dit beter dan Houtepen, omdat bij Pannenberg het

⁴⁴³ Miskotte 1983, 68.

⁴⁴⁴ Pannenberg 1973 (*Wissenschaftstheorie und Theologie*), 304.

⁴⁴⁵ Houtepen 1997, 386.

⁴⁴⁶ Dit begrip ontleen we aan J.A. Montsma, *De exterritoriale openbaring. De openbaringsopvatting achter de fundamentalistische Schriftbeschouwing*. Amsterdam: Rodopi 1985.

unieke van de opstanding van Jezus en de opstanding der doden aan het einde van de geschiedenis de onopgeefbare criteria blijven waar alle ervaring aan getoetst wordt om openbaring te mogen heten. Bij Houtepen is het criterium de gratuiteit van het goede en het ware, zoals dat in de *Logos* overal in de wereld aanwezig is en in Jezus op bijzondere manier belichaamd. Bij hem wordt dan in ieder geval de grens tussen openbaring in Christus en andere tekenen van Gods goedheid in de wereld vager. Openbaring en algemeen menselijke ervaring van het goede, ware en schone, komen dicht bij elkaar te liggen.

Miskotte lijkt niet onder de indruk van de eisen van de Verlichting, om zo over de openbaring te spreken dat deze zich kan verantwoorden tegenover de theoretische en praktische rede. Intussen betekent zijn spreken over de Naam, waarin God zich heeft bekend gemaakt, dat hij er impliciet wel op ingaat. De moderne mens hoeft niet op gezag openbaringswaarheden te aanvaarden, omdat de kerk of de Bijbel dat zo eisen en daarachter God zelf dat eist. God wil maar één ding: ontmoeting stichten. Geloven is daarom niet op gezag iets aanvaarden, ook niet in de eerste plaats kennen en weten en dan pas op grond daarvan vertrouwen, maar bereid zijn je te laten verrassen door de Stem, die het zwijgen van de goden doorbreekt. Die stem heeft in Jezus Christus beslistend geklonken. Geloven is echter niet alleen maar daar genoeg aan hebben. Geloven is altijd weer opnieuw je aan laten spreken door de Stem, die in het heden klinkt.

Voor de *missionaire beweging* van de kerk lijkt mij deze positie van Miskotte het meest vruchtbaar. Er wordt van niemand op voorhand gevraagd te buigen voor gezagsinstanties boven hem of buiten hem (het orthodoxe openbaringsbegrip). Voor veel mensen is dat vandaag niet meer mogelijk. Er wordt ook niet gevraagd eerst met het verstand de historiciteit van de daden van God te beamen, in ieder geval de opstanding van Jezus, om daarna te kunnen beslissen dat men zijn leven aan Hem kan toevertrouwen (Pannenberg). Bij sommige mensen, vooral die rationeel zijn ingesteld, kan dit goed werken, maar het risico is dat juist dan ook weer de twijfels toeslaan. Zelfs Pannenberg komt toch ook niet verder dan aan te tonen dat de opstanding niet onmogelijk geacht moet worden. Zo eenduidig en helder zijn *die Tatsachen selbst* nu ook weer niet. De andere weg, die van Houtepen, lijkt dan nog aantrekkelijker en is ook soms vruchtbaar. Het kan waardevol zijn met mensen sporen van God te ontdekken in het leven dat ze op hun wijze als goed en ontroerend beleven. De boodschap is dan feitelijk: wanneer je gaat geloven in het evangelie krijgen ervaringen die je tot nu toe had een naam. Je gaat ze verbinden met Jezus Christus en daar zitten dan ook nog een aantal andere dingen aan vast die de moeite waard zijn. De niet bedoelde mogelijkheid bij deze onderneming is echter dat het unieke van het geloof niet meer uit de verf komt en mensen zich afvragen of ze wel per se christen moeten worden.

In het spoor van Miskotte begint het met solidariteit met alle agnosten, hele en halve religieuzen en nihilisten. De gelovige als een 'ander mens' bestaat eigenlijk niet. Het verschil tussen hem en anderen is dat hij leeft van

de *presentische 'Anrede'* (Bultmann). De Bijbel wordt geopend, steeds opnieuw in de verwachting dat deze *Anrede* ook nu kan klinken en dat het er niet toe doet wie je bent en of je er op de een of andere manier geschikt voor bent. Slechts ontvankelijkheid wordt gevraagd, openheid dat de Stem van de andere kant zou kunnen klinken. Voor sommige kinderen van de Verlichting is dat op zich al heel lastig. Misschien moeten zij dan toch eerst nog iets meekrijgen van het gedachtegoed van Pannenberg en Houtepen. Die hebben in ieder geval een zeer waardevolle poging gedaan aan te tonen dat modern zijn en in God geloven elkaar niet uitsluiten en dat het wereldbeeld van de Verlichting niet zo immanent, gesloten hoeft te zijn als velen zijn gaan denken.

THEODICEEVRAAG

Aan Pannenberg is vaak het verwijt gemaakt dat hij in zijn redelijk betoog over de plausibiliteit van het bestaan van God en zijn activiteit in deze wereld te weinig aandacht heeft besteed aan het grote probleem van de theodicee. Zoals ik in hoofdstuk 2 al heb uiteengezet is het voor mij de vraag of dit verwijt terecht is. Pannenberg ziet zeker wel het probleem dat er nog zeer veel lijden en onrecht is, die de vraag naar het beleid van God kunnen intensiveren. Hij ontkent echter dat we bij dit probleem in moeten zetten, wanneer we de vraag naar God zoals die in de moderniteit gesteld wordt willen beantwoorden. Daar zou hij wel eens gelijk in kunnen hebben. Waarom werd vóór de Verlichting de vraag naar God en het lijden niet op die manier gesteld, terwijl hierna deze kwestie tot het meest ernstige argument van het atheïsme werd (Berdjajew)?⁴⁴⁷

In zijn studie *Waarom?*⁴⁴⁸ noemt A. van de Beek zeven redenen waarom de vraag naar God en het lijden vandaag zoveel zwaarder telt dan voorheen. Die redenen zijn: de ervaringen van de Tweede Wereldoorlog; de moderne communicatiemedia die de wereldomvattendheid van het lijden bij ons op tafel leggen; een reactie op het Verlichtingsgeloof in een alomvattend Opperwezen; het immanente wereldbeeld; de technisch-natuurwetenschappelijke ontwikkelingen, waardoor wij zelf heel veel kunnen (God zou er dan in ieder geval nog moeten zijn voor de dingen die we niet kunnen, zoals het lijden oplossen, maar juist dat doet Hij niet); dit aardse leven is voor de meeste mensen het een en het al geworden en ten slotte: de toegenomen mondigheid van de mens, waardoor ook God zich meer dan voorheen moet verantwoorden.

Wanneer we nu deze redenen analyseren gaat het in de eerste twee om een intensivering in kwantiteit (en ook in zwaarte?) van het lijden. In de andere vijf redenen gaat het om een veranderde visie op wie God is, wie wij

⁴⁴⁷ Zie bij Berkouwer 1974 (*Een halve eeuw theologie*), 251.

⁴⁴⁸ Van de Beek 1984 (*Waarom?*), 14-16.

zelf zijn en wat de betekenis is van ons leven in deze wereld. Alleen deze verhouding twee-vijf zou al een verwijzing kunnen zijn naar het gelijk van Pannenberg. Het eigenlijke probleem is niet de vraag naar God en het lijden; het eigenlijke probleem is dat we niet meer in God geloven zoals voorheen.

Calvijn

Wie zich bijvoorbeeld maar even verdiept in de omstandigheden waarin Calvijn leefde is er snel van overtuigd dat in die tijd de ervaringen van lijden ongelooflijk sterk geweest moeten zijn: kindersterfte, pestepidemieën et cetera. In de theologie van Calvijn worden deze ervaringen echter niet tot heftige theodiceevragen. Dat komt door zijn leer aangaande Gods soevereiniteit, Gods voorzienigheid en niet in het minst door zijn overtuiging dat dit aardse leven slechts een voorbereiding is op de eeuwigheid. In het beroemde deel in de *Institutie* dat gaat over de overdenking van het toekomstige leven⁴⁴⁹ zegt Calvijn het zelfs zo: ‘Vergelijkt men het aardse leven dus met het hemelse, dan lijdt het geen twijfel of men kan het zonder bezwaar minachten en met voeten treden.’⁴⁵⁰ Uit het verband blijkt voldoende dat Calvijn hier niet mee bedoelt dat we onze taak op aarde moeten verwaarlozen, maar hij gebruikt het beeld van de wachtpost. Heel dit leven hier is trouw op onze wachtpost staan totdat we afgelost worden.

Het is duidelijk dat wie fundamenteel met deze basisovertuigingen leeft, geheel anders met de vragen aangaande het lijden omgaat dan voor wie deze wereld de enige is waar we mee moeten rekenen. Daar doet meer of minder lijden niet aan toe of af. Keren we nu terug naar Pannenberg, dan constateren we dat ook hij vanuit zijn theologie minder onder de indruk is van het lijden als reden om aan God te twijfelen dan de meeste mensen vandaag. Anders dan Calvijn denkt hij niet vanuit Gods soevereiniteit en voorzienigheid, ook niet vanuit een visie op het leven waarbij deze wereld slechts een voorbereiding is op de eeuwigheid. Hij denkt vanuit de opstanding van Jezus en de opstanding der doden aan het einde der tijden. Deze zaken zijn voor hem echter niet slechts een paar onderdelen van allerlei losse artikelen die door christenen worden beleden. Deze twee zaken bepalen voor hem het God zijn van God. Precies zoals voor Calvijn Gods eeuwige raad, soevereiniteit en voorzienigheid het God zijn van God bepaalden, bepaalt voor Pannenberg de eschatologische verwachting van de overwinning over alle doodsmachten het God zijn van God. In zijn denken vanuit het einde kan Pannenberg daarom even stellig zijn over de meerwaarde van wat uiteindelijk ons zal geopenbaard worden als Calvijn. Calvijn vraagt ons ten overstaan van alle leed: geloof je dat deze wereld voorbereiding is op de eeuwigheid? Wat stelt dan een korte tijd van lijden voor in vergelijking met een nimmer eindigende eeuwigheid van vreugde? Pannenberg vraagt ons ten overstaan van ditzelfde leed: geloof je in de opstanding van Christus als eersteling van een nieuwe

⁴⁴⁹ J. Calvijn, *Institutie*, Boek III, hoofdstuk 9.

⁴⁵⁰ In de vertaling van dr. C.A. de Niet, Band I. Houten: Den Hertog 2009, 693.

schepping, waarin de dood niet meer zal zijn? Geloof je dat de hele schepping getransformeerd zal worden zoals Jezus getransformeerd is en in zijn heerlijkheid verschenen is aan vele getuigen?

Pannenberg maakt het zichzelf echter wel moeilijker dan Calvijn. Hij meent dat hij zich na de Verlichting niet zomaar op de geloofsovertuiging van de kerkelijke traditie kan beroepen, maar dat hij zijn geloof moet verantwoorden voor de zuivere en praktische rede van de moderniteit. Daardoor wekt hij ook de indruk bereid te zijn op alle mogelijke tegenwerpingen tegen het geloof in te gaan. Toch is dat schijn. Hij gaat in tegen het grote vooroordeel dat na de Verlichting niet meer met redelijke argumenten over de God van de Bijbel te spreken zou zijn. Hij doet dat met behulp van historisch onderzoek en de humanistische psychologie. Wanneer mensen op deze wijze overtuigd zijn van de waarheid van het christelijk geloof en de keuze maken om zich aan God toe te vertrouwen, komen ze vervolgens nog voor de vragen te staan die de aanhangers van dit geloof alle tijden door ook gehad hebben, bijvoorbeeld voor de vraag naar het geloof in God en het lijden. Die vraag kan alleen maar in de binnenste cirkel van het geloof aan de orde komen en een antwoord vinden, niet daarbuiten als redelijk vertoog en voor ieder inzichtelijk. Het antwoord is: de eindoverwinning van God over alle machten van het kwaad. Er is geen ander antwoord op de theodiceevraag dan de eschatologie.

Probleem blijft dan wel dat wanneer moderne sceptici juist hun vragen en ook hun afkeer jegens het christelijke geloof baseren op de vraag naar God en het lijden, Pannenberg hen, zolang zij buiten blijven staan en daar hun vragen stellen, niet kan helpen. De vraag is echter of deze kwestie, die voor alle gelovigen minstens tot aanvechting leidt, voor ongelovigen ooit bevredigend beantwoord kan worden. Wanneer we de theodiceevraag zo op zouden willen lossen dat deze oplossing als een opstap kan dienen voor buitenstaanders om toch wat meer fiducia in het christelijk geloofsconcept te krijgen, is het zwaar de vraag of we wel voldoende de onopgeloste raadsels van het bestaan laten staan of dat we juist zo onze hand overspelen. Tot het christelijke geloofsconcept behoort immers dat we niet hier en nu het waarom van alle vragen kunnen beantwoorden. In de lijn van Calvijn komt het ons helemaal niet toe het te weten, omdat God God is en wij mensen zijn. In de lijn van Pannenberg zal pas het einde ons openbaren wat wij nu nog niet kunnen overzien. Zonder het einde is het niet mogelijk iets zinvol te duiden, niet alleen het leed niet, zelfs de positieve dingen niet. Zelfs de opstanding van Jezus is alleen te duiden vanuit de eindverwachting dat alle dingen nieuw zullen zijn. Zonder die eindverwachting is zelfs de opstanding van Jezus niet meer dan een merkwaardig incident.

Onze voorlopige conclusie ten aanzien van Pannenberg is dat deze als rationeel bekend staande theoloog in de behandeling van de theodiceevraag geen enkele poging doet rationeel bevredigende antwoorden te geven, maar meent dat men het met dit probleem slechts in de binnenste cirkel van het geloof kan uithouden.

Contrastervaringen

We stellen ons nu de vraag of Houtepen hier andere wegen gaat. Aanvankelijk kan dit zo lijken, wanneer Houtepen stelt dat onze cultuur niet zozeer agnostisch is vanwege het feit dat God niet past binnen de categorieën van ruimte en tijd, maar vooral omdat men Gods bestaan niet kan rijmen met ‘de ervaring van de nachtzijde van het leven.’⁴⁵¹ Hij noemt dit *aporetisch-enigmatisch agnosme*.

Houtepen gaat echter in geen geval proberen dit agnosme met redelijke argumenten over een almachtige en toch ook goede God te ontzenuwen. Integendeel, hij zegt dat we het bestaan van het kwaad niet serieus genoeg kunnen nemen. Hij fulmineert tegen een grote wijsgerige en theologische traditie, die het kwaad heeft gebagatelliseerd door het geen zijnskarakter toe te kennen, maar te spreken van *privatio boni* (Plotinus, Augustinus, Thomas): wat wij als negatief, kwaad of slecht beschouwen is in feite altijd een kwestie van *gebrek*, tekort, bederf, beschadiging. Hij haakt aan bij formuleringen van A. van de Beek door het volgende te noteren: ‘Pas als het reële bestaan van het kwade weer tot vraag wordt om bij stil te staan, een diep ravijn van ergernis, bekommernis, een diepe vraag ‘waarom?’, is er een kans dat ook God weer tot een echte, open vraag kan worden.’⁴⁵² Elk voortijdig antwoord is af te wijzen. Daarvoor staan de vrienden van Job voor altijd als waarschuwend voorbeeld model. Toch is de theologie vaak niet boven het vertoog van de vrienden uit gekomen, hetgeen alleen maar de godsdienstkritiek van de Verlichting bevordert heeft. ‘De hamvraag van de theodicee is niet hoe we godsgeloof en lijden kunnen *harmoniseren* in een sluitend systeem van wereldverklaring, maar hoe we, *ondanks* de ervaring van het kwaad, toch in God zouden kunnen *geloven* en wel: zonder het denken op te geven, zonder de weg van het irrationele te kiezen.’⁴⁵³ Uiteindelijk geeft Houtepen daarop een tweevoudig antwoord. In de eerste plaats is geloven leven uit de hoop. De dood is het sterkste argument tegen het bestaan van God.⁴⁵⁴ Maar het geloof leeft uit de hoop van de opstanding. Dat is enerzijds een geloof, er is geen bewijs voor. Anderzijds - en dat is zijn tweede antwoord - zit het leven wel vol verwijzingen naar gronden voor de hardnekkigheid van deze hoop. Daarom hoeven we het *denken* bij dit antwoord niet op te geven. Het zou ons te *denken* moeten geven dat de hoop op het goede, ware en schone nooit ophoudt. Het is een grote vraag waarom er zoveel kwaad is. Het mag echter tot verwondering wekken dat de hardnekkige hoop op het goede blijft. We zouden zelfs het kwaad niet zo verbijsterend vinden als er niet op de bodem van ons bestaan het besef was dat het anders moet en anders kan en uiteindelijk

⁴⁵¹ Houtepen 1997, 83.

⁴⁵² Houtepen 1997, 88.

⁴⁵³ Houtepen 1997, 95.

⁴⁵⁴ Houtepen 1997, 123.

ook anders worden zal.⁴⁵⁵ In dit laatste kondigt zich de bijbelse verkondiging van de opstanding der doden aan.

Vergelijken we nu op dit punt de benadering van Pannenberg en Houtepen, dan zien we sterke overeenkomsten. Beiden erkennen het probleem van de theodicee in verband met de ervaring van afwezigheid van God in onze cultuur, maar beiden proberen niet deze vraag met redelijke argumenten te lijf te gaan om zo een hoeksteen van het atheïsme te verwijderen. Bij Pannenberg gebeurt dat nog het minst. Houtepen spreekt als voornaamste kwestie hier over het geloof in de opstanding en overwinning op de dood, maar gebruikt intussen ook redelijke argumentatie wanneer hij wijst op de ervaring van het kwaad als contrastervaring van het goede en schone. Pannenberg spreekt hier meer uitsluitend theologisch en eschatologisch. Intussen heeft de eschatologie bij hem ook alles te maken met de antropologie en gaat hij dus op impliciete wijze niet een heel andere weg dan Houtepen. Ook bij hem kunnen we aan de antropologische structuur het vermoeden ontlenen dat er wel eens een opstanding zou kunnen zijn. Niettemin fungeert bij hem de antropologie niet als argument in de bespreking van de theodiceevraag en vermijdt hij dus nog meer dan Houtepen de schijn hier langs een omweg toch nog met een redelijk bevredigend antwoord te willen komen dat uiteindelijk de verschrikking van het kwaad afzwakt, want dat is het risico van elke rationele benadering op dit terrein.

Incarnatie en eschaton

Van de drie theologen die wij onderzoeken is uit onze eerdere bespreking gebleken dat Miskotte de vraagstellingen het meest existentieel verwoordt. Dat geldt allereerst van de Godsvraag zelf. Hij onderzoekt de vraag naar het verdwijnen van God uit het redelijk en zedelijk bewustzijn van de Europese mens door de bespreking van talrijke filosofen en theologen, maar in alles proef je zijn eigen worsteling. Wanneer hij schrijft over de religie die zich meester gemaakt heeft van de levende God om Hem voor het eigen karretje te spannen, hetgeen uiteindelijk op het nihilisme is uitgelopen, heeft hij het niet alleen over anderen, maar ook over de natuurlijke neiging van ieder mens, niet in het minst de gelovige kerkganger. We kunnen dus verwachten dat wanneer hij spreekt over God en het lijden, hij daar zeker ook niet als een buitenstaander beschouwend over zal spreken.

In zijn theologische verhandelingen komen we zelden het woord 'theodicee' tegen. Dat zou dus te maken kunnen hebben met het feit dat de zaak zelf van het 'waarom' bij Miskotte veel meer als een existentiële vraag speelt dan dat deze existentiële vraag getransformeerd zou moeten worden in een filosofische en theologische vraagstelling. Dat is één kant van de zaak. Een andere

⁴⁵⁵ Hierin toont Houtepen zich leerling van E. Schillebeeckx, die de categorie 'contrastervaring' in dit verband hanteerde. In de contrastervaring openbaart zich het negativum van het positieve, waarnaar mensen altijd weer op zoek zijn. Zie hiervoor E. Borgman, in: Beumer (red.) 1996 (*Zo de ouden zongen*), 183-198.

kant is dat de enkele keer dat hij de theodiceevraag uitdrukkelijk noemt, hij deze precies zoals Pannenberg niet ziet als het eigenlijke probleem van de afwezigheid Gods. Het duidelijkst blijkt dit in het door ons in hoofdstuk 3 besproken opstel 'Over de tegenwoordigheid Gods'.⁴⁵⁶ Hij schetst daar eerst het proces waarin de overal en altijd aanwezige God er op een gegeven moment, doordat een ander wereldbeeld ontstaat, niet meer blijkt te zijn. Het is het bekende verhaal bij Miskotte van de religie die uiteindelijk tot nihilisme leidt. Dan gaat hij verder en geeft de volgende typering van de moderne mens, die niet meer kan geloven in de aanwezigheid van God:

En omdat Hij voor *ons* nergens meer is, is Hij afwezig in de wereld überhaupt. En daarin (maar dat komt eigenlijk uit een heel andere bron en betreft meer de voorzienigheid) worden wij gesterkt door de niet aflatende reeks *gruwelen*, in de geschiedenis der mensheid, die er, naar het ons schijnt, in onze dagen als nooit tevoren worden gepleegd -; en in zoverre zouden we eigenlijk in de theodicee (of de verwerping ervan) terecht moeten komen; maar we ondernemen dat evenmin, als een terugkeer tot de godloochening; het is onze kostelijke en diepzinnige verlegenheid, dat wij nu *alles* zetten op de vraag der presentie en niet op die der existentie en niet op die der providentie; het is "*the presence of the Absence*", gelijk reeds Chesterton zei, die ons hanteert.⁴⁵⁷

Wanneer we deze zinnen analyseren komt het in feite hier op neer, dat Miskotte zegt dat de moderne mens de grote vraag van de theodicee niet meer stelt, omdat deze vraag stellen betekent dat God nog een realiteit is, waar je een probleem mee hebt. De oneigenlijke nihilist, zoals Miskotte deze elders beschrijft is echter niet meer existentieel geïnteresseerd in God. Zijn afwezigheid is aanvankelijk als ontgoocheling hem overkomen, maar nu blijkt dat hier best mee te leven valt. Er zit ook een lichte spot in deze beschrijving door Miskotte. De moderne nihilistische mens is zo geborneerd dat hij op grond van de eigen ervaring God meteen maar als afwezig verklaart in de *hele* wereld (terwijl intussen miljoenen mensen Hem als nabij ervaren). De geborneerdheid geldt evenzeer de gedachte dat er thans zoveel gruwelen gebeuren dat het nu niet meer mogelijk is in God te geloven. Is er ooit een tijd geweest waarin niet veel gruwelen gebeurden? Die gedachte aan de gruwelen en God zou dan tot de theodiceevraag moeten leiden, maar daarvoor is de betrekking van de nihilistische mens op God veel te gering.

In ieder geval kan duidelijk zijn dat Miskotte, net zo min als Pannenberg, het probleem van het ongeloof vooral geworteld ziet in de kwestie van een goede God en het vele kwaad in de wereld. Het ongeloof is er eerst al om andere redenen. Volgens Pannenberg vanwege het moderne antropocentrisme, volgens Miskotte vanwege de natuurlijke theologie en de algemene religie, die in nihilisme eindigen. Bij Houtepen speelt de vraag van God en het lijden als een van de oorzaken van agnosme nog het sterkst een rol. We zagen ech-

⁴⁵⁶ In: Miskotte 1966 (*Geloof en kennis*), 171-199.

⁴⁵⁷ Miskotte 1966, 184.

ter dat hij de vraag toch ook het meest als een existentiële vraag van het geloof ziet. De gelovige stelt de vraag in zijn omgang met God, die hij niet kan volgen. Hij krijgt in het concept van Pannenberg en Houtepen vooral de *hoop* als middel om het vol te houden:

Toch overwint eens de genade
en maakt een einde aan de nacht.
Dan onderwerpt de Heer het kwade,
dan is de strijd des doods volbracht.⁴⁵⁸

In het concept van Miskotte staat in de omgang met de vraag 'waarom' de *incarnatie* centraal, het feit dat God mens werd en zelf alle schuld en leed en dood op zich nam. Reeds in 1931 schrijft hij in zijn dagboek na een dienst in de grote kerk in Haarlem: 'Zeker is onder dit koel gewelf de enige zekerheid: God mens geworden, God zelf de Theodicee!'⁴⁵⁹ Korter en tegelijk meer omvattend kan het niet gezegd worden. God heeft zichzelf gerechtvaardigd ten overstaan van al de onbegrijpelijkheid van het zo door Hem gewilde bestaan, door als mens aan dit bestaan deel te nemen, juist de donkerste uithoeken ervan op te zoeken en daar licht te brengen. God zelf de Theodicee!

Het meest uitvoerig heeft Miskotte zich met de theodiceevraag bezig gehouden in zijn bespreking van het boek Job.⁴⁶⁰ De vrienden van Job zijn voor hem illustere voorbeelden van het omgaan met de theodiceevraag zonder het geheimenis van 'de werkelijkheid van Immanuël'. Elke theodicee die hier omheen gaat, is een banaliteit. Nadat hij verschillende denkers met hun antwoorden op de theodiceevraag heeft behandeld, schrijft hij:

Ziet ge het nu nòg niet hoezeer elke 'theodicee' het denken der vragenden onderschat (het kleine euvel!), Gods verborgenheid te ná komt en Zijn Openbaring misduidt en banaliseert (en dit is het zwáár vergrijp!)? Ja, voor wie menen deze verdedigers eigenlijk op te komen? Voor God? Is het niet doorzichtig genoeg, dat ze zich warm maken voor hun eigen zielsrust (die overigens zielig genoeg is) en dat hun zegevieren in niets verschilt van het succes, behaald in een debating-club. Men zoek slechts één 'onschuldig' lijden tot op den grond te verstaan en men zal een leven lang genoeg te doen hebben en niet tot een einde komen. Het versimpelen van het leven, de euvele moed abstracte dooddoeners uit te geven voor openbaring is met name voor een dienaar des Woords een meinedig ondernemen. Want als het lijden een zin heeft, is het juist deze: de mens van de God der traditie te leiden tot de God der werkelijkheid, die de verborgene is.⁴⁶¹

⁴⁵⁸ Oorspronkelijk een lied van J.C. Blumhardt. In vertaling: Liedboek voor de Kerken, Gezang 297.

⁴⁵⁹ K.H. Miskotte, *Uit de Dagboeken 1930-1934, Verzameld Werk 5A*. Kampen: Kok 1990, 55.

⁴⁶⁰ K.H. Miskotte, *Antwoord uit het onweer*. Opgenomen in: *Verzameld Werk 10*, 1-325. Kampen: Kok 1984.

⁴⁶¹ Miskotte 1984 (*Antwoord uit het onweer*), 278. In een meditatie over Job 14:1-6 laat Miskotte allerlei parallellen zien tussen Jezus en Job (Miskotte 1983, 361). Het antwoord op het lijden van Job, is dat God Job werd. Dat is de verborgenheid van de openbaring en de openbaring van de verborgenheid.

En die verborgene is Immanuël, zo blijkt dan uit het vervolg van wat hij schrijft.

Toch ontbreekt bij Miskotte niet het eschatologische motief, dat we zo sterk tegenkwamen bij Pannenberg en ook bij Houtepen. Dit motief kondigt zich al aan in *Antwoord uit het onweer*, wanneer hij Job tekent als eenwachter op de morgen: 'Schijnbaar een gezeten burger is Job innerlijk een nomade, schijnbaar een banneling, die zich met het vreemde land verzoend heeft, is hij op verholen wijze een wachter, een wachter op de morgen, de morgen, ach, wanneer.'⁴⁶² Miskotte verbindt dit wachten op de morgen vervolgens met het vieren van de sabbat en de zondag. In al zijn latere werk is deze verbinding van de sabbat met de eschatologie en daarin met de eindoverwinning op het kwaad een steeds terugkerend motief. In zijn bespreking van psalm 92, een lied voor de sabbat, zegt hij dat de eigenlijke sabbatsopenbaring is wat in deze psalm staat: de werkers der ongerechtigheid zullen in eeuwigheid verdelgd worden.⁴⁶³

In plaats van in een rustige kamer een antwoord te vinden op de theodiceevraag worden wij geroepen de sabbat te vieren, de voorsmaak van Gods eindoverwinning op alle donkere machten. Zes dagen lang leven wij in aanvechting, omdat de machten van het kwaad veel sterker lijken dan de macht van God. Daarom hijgen we naar de zondag, zoals een hert schreeuwt naar het water. Daar horen en vieren we dat het toch anders is en zijn zal.⁴⁶⁴

Conclusie

Wanneer het gaat om de theodiceevraag blijkt opnieuw dat Miskotte een meer existentiële omgang met de grote theologische thema's aan de dag legt dan Houtepen en Pannenberg. Dat ligt niet alleen aan het feit dat veel van zijn werk bestaat uit preken en bijbeloverdenkingen. Ook in zijn meer systematische opstellen treft ons de existentiële worsteling en het steeds weer koppelen van theologische en filosofische vragen aan de reële vragen van mensen van vlees en bloed.

In de omgang met de theodiceevraag trof ons echter ook bij Pannenberg en Houtepen de terughoudendheid om hier sluitende antwoorden te willen geven, die enerzijds aan het geleefde leven van mensen geen recht doen, aan de andere kant ook geen recht doen aan het feit dat de eindoverwinning van God over het kwaad nog uitstaat. Pannenberg en Houtepen abstraheren de

⁴⁶² Miskotte 198, 317.

⁴⁶³ In Miskotte 1969 (*Kennis en Bevinding*) is onder de titel 'In ruimte gezet' een aantal beschouwingen van Miskotte over de betekenis van de sabbat en de zondag bijeengebracht (66-115).

⁴⁶⁴ Onnavolgbaar is dit verwoord door Miskottes tijdgenoot en vakgenoot A.A. van Ruler (1908-1970), in menig opzicht andere wegen gaande dan Miskotte, maar in dit opzicht volstrekt één: 'Laten we naar de kerk gaan, daar kun je lachen! De hele zaal staat vol met lachspiegels. De wereld ziet er zo onuitsprekelijk gek uit! Ze lijkt wel verlost te zijn!' In: A.A. van Ruler, *Waarom zou ik naar de kerk gaan?* Nijkerk: Callenbach 1971, 165.

vraag evenmin als Miskotte, van het geleefde leven en doen bijvoorbeeld geen pogingen aan te tonen dat er goed een combinatie mogelijk is tussen het bestaan van een theïstische god en een wereld vol kwaad.⁴⁶⁵

Alle drie stemmen overeen in de gedachte dat het probleem met de theodicee niet de eerste oorzaak is van het agnosme in onze cultuur. De eerste oorzaak is dat de directe betrekking op God is verdwenen. Alleen in die directe betrekking kunnen vragen en verwijten klinken. Waar de directe betrekking is verdwenen blijft de vraag hoe een goede God al het kwaad kan toelaten over als een reden om het ongeloof te rechtvaardigen. Het antwoord kan echter nooit meer verkregen worden, want er is geen ander antwoord dan het geloof dat eens de kwade machten overwonnen zullen zijn, zoals in de opstanding van Jezus proleptisch is gebleken (Pannenberg en ook Miskotte), zich in contrastervaringen nu al aankondigt (Houtepen) en het geloof dat God zelf in de incarnatie alle dood en lijden zich heeft eigen gemaakt (Miskotte).

Voor de *missionaire beweging* van de kerk zijn we hier door al onze drie gesprekspartners gewaarschuwd wanneer de theodiceevraag aan de orde komt heel goed te luisteren en te onderscheiden waar het op aan komt. Gaat het in het missionaire gesprek om een existentiële vraag, dan zal er ook sprake zijn van een of andere betrekking op God. In uitgesproken bitterheid kan juist de teleurstelling in de relatie een grote rol spelen. Wanneer het gesprek gevoerd wordt binnen de ruimte van de relatie tot God, hoe aangevochten ook, zullen we op de een of andere wijze uitkomen bij de Psalmen, waar we ons in de vragen gekend weten en zal iets gedeeld kunnen worden van hetgeen we theologisch samenvatten onder de woorden incarnatie en eschatologie.

Heel vaak zal in het gesprek met in God teleurgestelde mensen echter ook het gelijk blijken van Miskotte, wanneer hij spreekt over de natuurlijke godkennis en de god van de religie, die tot nihilisme moeten leiden. God is anders, God is de verborgene, God is Immanuël aan het kruis, God is ten laatste de overwinnaar van de dood, maar dit te geloven is nooit vanzelfsprekend. Het is belangrijk dit helder te communiceren. Er is ziende op de wereld en het lijden alle reden niet te geloven. Een god die met een harmonische wereldervaring samenvalt is niet de God in wie christenen geloven. Alleen het bijbels abc kan hier verder helpen. Maar let wel: niet om alsnog een oplossing te bieden voor de theodiceevraag, doch om het in die vraag uit te houden. Verder komen we niet.

In een ander gesprek zal blijken dat de gesprekspartner geen enkele betrekking op God heeft, meent dat we Hem ook niet kunnen kennen, of zelfs dat Hij er zeer waarschijnlijk niet is. Als argument kan dan aangevoerd worden dat er zoveel leed in de wereld is. Zowel Houtepen, Miskotte als Pannenberg willen ons behoeden voor de valkuil hierover in discussie te gaan. We

⁴⁶⁵ Houtepen zegt helemaal niets te zien in dit met name Angelsaksische filosofische debat. Er is geen gesprek over de theodicee mogelijk zonder soteriologie en eschatologie, zegt hij. Houtepen 1997, 98, noot 25.

kunnen dat ook duidelijk communiceren en zeggen: gelovige en niet-gelovige mensen maken precies dezelfde dingen mee. Voor de meeste gelovigen zijn de verschrikkingen geen reden niet meer te geloven. Dus moeten we het hebben over de vraag waarom iemand gelooft en of dat ook voor u mogelijk zou zijn. Pas wanneer je gelooft kun je het om een paar redenen uithouden in de vragen van het lijden.

Wie bang is dat dit gesprek dan toch te weinig de weg van het denken durft betreden kan het wagen met een paar antropologische steunpunten, die Pannenberg en Houtepen ons aanreiken. Voor wie het zien wil is het in ieder geval opmerkelijk dat het verzet tegen het kwaad nooit verstomt. Waar komen de moed en de hoop vandaan, wanneer alles er zo hopeloos uitziet? Ook opmerkelijk is dat mensen leven vanuit een intuïtie dat het einde goed zal zijn, dat het de moeite waard blijft iets, zelfs veel te verwachten. Het christelijk geloof zegt dat dit alles niet tevergeefs is.

WIE IS DE MENS?

Zo zijn we via de vraag naar de theodicee toch ook weer uitgekomen bij de vraag naar de mens, de kwestie van de antropologie, die al vaak ter sprake kwam. We gaan er in deze paragraaf nog wat meer expliciet op in. Hoe verschillend is de kijk van Pannenberg, Miskotte en Houtepen op de mens, zijn afkomst, wezen en toekomst en wat zijn de consequenties voor de manier waarop de kernen van het evangelie met hem gedeeld kunnen worden?

Het grote verhaal en de kleine verhalen

In hoofdstuk 2 bespraken we tamelijk uitvoerig de vraag of de antropologie van Pannenberg niet te gedateerd is. Als christelijk en reformatorisch theoloog weet Pannenberg van de zonde en hij spreekt daar ook gedurig over als de perversie van wat met mens-zijn is bedoeld. Zijn theologische antropologie wordt echter, behalve door de leer van het beeld Gods en de zondeleer, bepaald door moderne antropologische inzichten als die over het excentrische en op voltooiing gerichte mens-zijn. Hij ziet deze theologische en filosofische inzichten in elkaar vloeien, zodat er op de bodem van de moderne antropologie een gezamenlijk inzicht kan ontstaan dat God er toe doet. Hoe moet het dan echter wanneer de antropologische inzichten in de cultuur wijzigen? Is dat intussen al niet gebeurd? Is in het postmodernisme niet een veel pessimistischer, in ieder geval meer diffuus beeld van de mens ontstaan? In hoofdstuk 2 zagen we dat Pannenberg het zelf al opgenomen heeft tegen de existentialistische mensvisie, die hij op grond van feiten meende te kunnen weerleggen. We stelden daar echter de vraag bij of de filosofische mensvisie, waarop Pannenberg zich beroept, in feite zelf ook niet op 'geloof' berust, hoeveel wetenschappelijk materiaal hij er ook voor verzameld heeft.

Houtepen heeft zowel kritiek op Pannenberg's theologische als op zijn filosofische antropologie. Zijn *theologische* antropologie vindt hij te somber, teveel bepaald door de tegenstelling zonde en genade. Hij opteert zelf meer voor wat hij de christelijke traditie van het Oosten noemt: wij zijn in alle tegenstrijdigheden van goed en kwaad, die in één mens dwars door elkaar heen lopen, toch 'mensen die uitzien naar God, als wachters naar de morgen.' In feite heeft Houtepen dus, theologisch gesproken, een heel positief mensbeeld, waarin de mens gezien wordt als aangelegd op God en zo ook op het goede. Soms doet deze mens precies het tegenovergestelde, maar daarmee raakt hij zijn geneigd zijn naar het goede niet kwijt.

De *filosofische* antropologie van Pannenberg vindt Houtepen juist te optimistisch, teveel bepaald door het moderne grote verhaal van denken in termen van vooruitgang.⁴⁶⁶ Dit is een visie 'die met aporie, fragmentarisering, conflicten en onrecht in de menselijke relaties en in de mondiale verhoudingen te weinig rekening houdt.'⁴⁶⁷ Toch geeft Houtepen zich niet gewonnen aan een postmoderne mensvisie, die het menselijke subject geheel deconstrueert. Dan blijven nihilisme en cynisme over als het zwarte gat waarin de menselijkheid verdwijnt. Zich aansluitend bij Ricoeur ziet Houtepen echter mogelijkheden tussen het grote antropologische verhaal van Pannenberg en het nihilisme in: in de uniciteit van het kleine verhaal van de enkele mens blijkt grote intrinsieke waarde.

De narratieve identiteit van de persoon, *mijn* levensverhaal, *mijn* rol in de samenleving, *mijn* betekenis voor anderen, evenals de persoonlijke verantwoordelijkheid die ik als *deze* aangesprokene heb om op de oproep van anderen in te gaan zijn primair bepalend voor wie ik ben, wat ik ben en waarom ik ben zoals ik ben. Dat alles samen is genoeg om van en voor te leven, genoeg om te blijven spreken van een persoonskern in elk mens en om de subjecticide en de kritiek op het specifiek menselijke van sommige analytici, neurofysiologen en postmodernen tegen te spreken.⁴⁶⁸

We zien Pannenberg zich met verve Sartre van het lijf houden, maar het is de vraag of hem dat met Camus ook zo zou lukken, stelden we in hoofdstuk 2. We zien Houtepen naar Ricoeur grijpen om in ieder geval niet mee te hoeven in de 'subjecticide', de volkomen destructie van het subjectbegrip en daarmee ook in het nihilisme en cynisme. Het is begrijpelijk, omdat beiden een theologische en filosofische antropologie hanteren, die in elkaar verweven zijn.

Nihilisme

De enige die niet bang is om het nihilisme recht in de ogen te zien is Mis-kotte. Hij kan het ook recht in de ogen zien, omdat zijn theologische antropologie niet mede afhankelijk is van een filosofische antropologie. Er is ech-

⁴⁶⁶ Houtepen 2006 (*Uit aarde, naar Gods beeld*), 35, noot 38.

⁴⁶⁷ Houtepen 2006, 36, noot 38.

⁴⁶⁸ Houtepen 2006, 40-41.

ter bij Miskotte niet alleen sprake van dat hij het nihilisme volstrekt serieus neemt, het nihilisme heeft bij hem ook iets noodzakelijks in zich. Volgens zijn theorie moet de religie immers altijd eindigen in nihilisme. Zo gaat het nihilisme deel uitmaken van een bovenhistorische dialectiek. Hoe ziet de theologie van Miskotte er echter uit wanneer het nihilisme veel minder in de historie aan de oppervlakte treedt dan in zijn dagen het geval was? De theologie op zich verandert er niet zozeer door, maar wel de relevantie, het overtuigende karakter ervan. Waarschijnlijk ligt hier een van de belangrijkste redenen dat er vandaag veel minder gehoor is voor de theologie van Miskotte dan in zijn eigen tijd. De diepste tonen van het evangelie klinken in de preken van Miskotte tegen de achtergrond van de existentialistische wanhoop en de gapende afgrond van het nihilisme. Deze zijn voor hem expressie van wat in de Bijbel 'verlorenheid' genoemd wordt. Dit juist geeft aan zijn preken geladenheid en grote zeggingskracht.

Geen dualisme

Vergelijken we op dit punt de drie theologen van ons onderzoek nog eens met elkaar, dan lijkt het wel alsof de een het nihilisme opzoekt, terwijl de ander het zo lang mogelijk negeert of alsnog met een herziene filosofische antropologie probeert het hoofd te bieden. Gaat het hier om verschillende persoonlijkheden met een verschillende psychische structuur en derhalve ook verschillende manieren waarop ze de werkelijkheid ervaren? Dat zal ongetwijfeld een rol spelen. Miskotte was bijvoorbeeld iemand die altijd aan het leven leed, terwijl Houtepen een optimistisch karakter had. Gaat het om verschillende theologische tradities? Dat is zeker ook het geval. Gaat het om verschillende contexten waarin apologetiek wordt bedreven? Pannenberg en Houtepen te midden van de seculiere wetenschappen aan de universiteit en Miskotte als theoloog van het apostolaat, altijd betrokken op de openbare en verborgen vragen van kerkelijke randbewoners? Gaat het om verschillende visies op de verhouding tussen de werkelijkheid waar het geloof over spreekt en waar de seculiere wetenschappen over spreken? Het kan erop lijken dat Houtepen en Pannenberg staan voor een eenheid van geloven en weten, terwijl Miskotte dan zou berusten in een dualiteit. Houtepen en Pannenberg ontwerpen immers een theologische en een filosofische antropologie, die hol en bol zijn, terwijl Miskotte puur met een theologische antropologie het veld betreedt. Dit laatste betekent echter niet dat volgens Miskotte ook nog een heel andere visie op mens en wereld mogelijk zou zijn, waar de seculiere wetenschap zich dan maar mee bezig moet houden. Integendeel, er is maar één werkelijkheid, dat is de werkelijkheid zoals die vanuit de opstanding van Christus moet worden gezien. De opstanding van Christus heeft de ontologie van de wereld veranderd, zegt Miskotte.⁴⁶⁹ Principieel is er dus volgens Miskotte geen sprake van een dualiteit tussen geloof en wetenschap, theologische

⁴⁶⁹ Miskotte 1997 (*Preken en meditaties, Verzameld Werk 3*), 45: 'De opstanding is niet alleen een nieuw licht over de rommelige aarde, ze is een verandering in de schoot der wereld.'

en seculiere antropologie. De enige echte antropologie is de theologische, die stelt dat de ware mens in de opstanding van Christus aan het licht is getreden. In zijn religie, die uitloopt op nihilisme, leeft de mens echter in de ontkenning van deze werkelijkheid. Daarom is de verkondiging nodig, die hem uit zijn zelfontworpen schijnwereld terugroept in de ware werkelijkheid. In de seculiere mensvisies kunnen naast brute ontkenningen ook positieve verwijzingen gevonden worden naar deze ware werkelijkheid. Dit laatste ontdekken en dankbaar benoemen is echter nog heel iets anders dan een theologische en een filosofische antropologie ontwerpen, die hol en bol zijn. Wanneer we dat doen ontkennen we het eschatologische karakter van de openbaringswerkelijkheid.

Missionaire beweging

Wat betekenen deze verschillende posities voor de missionaire beweging van de kerk? In de pluraliteit van onze cultuur komen we allerlei mensentypen tegen. Er zijn mensen die zichzelf ervaren als mensen die leven vanuit een oergevoel dat de dingen betekenis hebben, dat ze deel uitmaken van een groter geheel en dat het 'ergens' naar toe gaat. Met andere woorden, voor hen is het verhaal over *Weltoffenheit* van Scheler niet alleen maar theorie, maar ook een verhaal waarmee ze zich kunnen identificeren. In dit kader is het dan goed mogelijk God ter sprake te brengen op de wijze van Pannenberg. Deze directe herkenning is er echter vandaag minder dan in de jaren '60 van de vorige eeuw. Hangt de betekenis van de theologie van Pannenberg helemaal af van deze herkenning? Wanneer we het zo stellen, klopt dat niet met de eigen inzet van Pannenberg. Hij wil immers in de eerste plaats openbarings-theoloog zijn. De opstanding van Christus als onderpand van de opstanding van alle doden en de voleinding der eeuwen zijn bij hem uitgangspunt. Vervolgens laat hij dan zien dat deze zaken, die we alleen vanuit de openbaring weten, aansluiten bij de antropologische grondstructuur van de mens van alle tijden, zeker niet alleen bij de grondstructuur van de mens zoals die in de jaren '60 in West-Europa leefde. Intussen kan dit betekenen dat de theologie van Pannenberg in die tijd meer apologetische kracht had dan vandaag en dat iemand die vandaag in deze theologie zijn positie kiest, vooral in de eerste plaatst getuige moet zijn van een groot verhaal waar mensen aanvankelijk vreemd van opkijken. In de lijn van Pannenberg zal dit wel zo moeten gebeuren. Immers, God is afwezig wanneer de getuigen over Hem zwijgen, hoorden wij hem een en ander maal zeggen. In de missionaire beweging van de kerk zal dus het getuigenis van het grote verhaal van schepping, verzoening en voleinding moeten klinken, enerzijds aansluitend bij menselijke oevermoedens, maar anderzijds ook de huidige scepsis rond alle grote verhalen negerend.

Houtepen sluit meer aan bij het kleine verhaal. Ook daar waar mensen geen grote dromen meer hebben van een voltooiing van de geschiedenis, waar ook zij hun steentje aan bij mogen dragen, hebben ze vaak nog wel een idee van de betekenis van hun eigen kleine levensverhaal, een gevoel dat hun

leven er toe doet, vooral daar waar het de relatie met anderen betreft. Hier hebben ook de menselijke leefvormen van *verlangen*, *vergeving*, *verzet* en *vertrouwen* een plaats. Volgens Houtepen kunnen deze leefvormen binnen het kleine verhaal betrokken worden op de gestalte van de *Logos*, het levens-, lijdens- en opstandingsverhaal van Jezus. In de missionaire beweging van de kerk zal dit van tijd tot tijd ook zeker zo kunnen gebeuren. De vraag is wat Houtepen nog te melden heeft aan mensen die ook dit kleine verhaal al te groot vinden, die puur pragmatisch leven binnen de grenzen van een immanente wereld, waarvan zij ook niet betreuren dat het een immanente wereld is. Af en toe merkten we in zijn uiteenzettingen dat ook hij zich dan in een 'tegenover' opstelt. Ook Houtepen wordt, ondanks de maximale aansluiting die hij zoekt bij mensen in het verstaan van zichzelf, op een gegeven moment een oordeelsprediker. Zijn boek over God als open vraag loopt uit op de keuze die we allen moeten maken tussen God of een zijn ten dode. In het hart van zijn boek over de antropologie gaat het over het appèl dat voortdurend door God op de mens gedaan wordt. 'Met een woord van Dag Hammarskjöld: "God sterft niet uit als wij ophouden in God te geloven, maar wij houden op te leven als we niet meer verlicht worden door die dagelijkse, wonderlijke ervaring van de levensbron, die alle begrip te boven gaat".'⁴⁷⁰ Dit is mooi gezegd, maar bij alle aansluiting die gezocht wordt toch uiteindelijk ook een confronterende boodschap. Je gelooft het of niet. Je laat je erdoor gezegen of niet. Er zijn blijkbaar uiteindelijk toch twee wegen, waarvan de een naar het leven leidt en de ander niet.

Degene die het meest confronterend lijkt, Miskotte, staat intussen het dichtst bij mensen die door alle bodems heen zijn gezakt. Hij begrijpt de mensen die sceptisch en cynisch zijn geworden, omdat ze geen enkel verhaal meer geloven. Hij begrijpt ook de mensen die met behulp van nieuwe religiositeit het grote gat van het nihilisme weer proberen te dichten. In het nihilisme valt immers niet te leven. Tegelijk zegt hij hun heel confronterend dat alle religie uiteindelijk weer op nihilisme zal uitlopen, omdat de geborgenheid die gezocht wordt in de religie steeds weer een rietstaf zal blijken te zijn, die de hand doorboort. Het enige wat echt helpen kan is dat we ons laten vinden door Hem die ons heeft liefgehad met een eeuwige liefde. Dit lijkt een onwaarschijnlijk verhaal. Sterker: het is eigenlijk niet te geloven. Bovendien willen we het ook niet geloven, want het verhaal van de religie, waarin altijd weer verteld wordt dat wij zelf iets moeten, lijkt ons veel interessanter. Het geloof in dit verhaal kunnen we dus ook niet eens zelf produceren. Dat hoeft echter ook niet. Het wordt ons in het *horen* geschonken.

Samenvattend: in de missionaire beweging zal de kerk deze mensen altijd opzoeken waar ze zijn. Verschillende manieren waarop mensen zichzelf verstaan kunnen zorgvuldig worden beluisterd, ook in hun impliciete verwijzingen naar het christelijk geloof. Altijd zal het christelijke verhaal echter ook confronterend zijn, vreemd en anders. Diegene die daar het meest oog

⁴⁷⁰ Houtepen 2006, 165.

voor had, Miskotte, was tegelijk het meest bevrijdend in zijn boodschap: er hoeft van onze kant helemaal niets. Je mag je als mens laten verrassen door wat je verkondigd wordt. Apologetisch kan daar dan nog bij gezegd worden dat de belangrijkste dingen in een mensenleven niet het resultaat zijn van eigen inspanningen, maar van de onverwachte wendingen die het leven nam, door wat van buiten komend ons als het ware toeviel.⁴⁷¹ Op deze wijze is de openbaring vol van analogieën in het gewone leven. De bijzondere openbaring tekent zich af in de algemene ervaring. Onze fenomenale werkelijkheid is opgenomen in de bijzondere geschiedenis van het contingente handelen van God.⁴⁷²

OVERWINNING VAN DE DOOD

Het laatste thema waar we aandacht aan besteden is ook verschillende keren in het voorafgaande voorbij gekomen, met name toen we de gedachtegangen van Pannenberg en Houtepen bespraken. Het thema van de overwinning van de dood is bij Pannenberg de haak waar heel zijn theologie aan hangt. Valt deze weg, dan komt al het andere in de lucht te hangen. In de reeks van de als daden van hun God geïnterpreteerde cumulatieve gebeurtenissen werd de opstanding van Jezus door zijn volgelingen als beslissend ervaren. Zijn volgelingen zagen daarin het einde van alle dingen aangebroken, de opstanding der doden en de komst van een nieuwe wereld. Zou dit verwachte einde van alle dingen uiteindelijk nooit aanbreken, dan heeft al het voorafgaande op inbeelding berust. Eigenlijk kan dit niet volgens de theologie van Pannenberg, want dan zou de infrastructuur van de mens hem feitelijk al op het verkeerde been zetten. De mens heeft immers een ingeboren neiging te handelen met het oog op een zinvolle toekomst, waarin alles tot voltooiing zal komen. Anderzijds zagen we dat Pannenberg wel de historiciteit van de daden van God claimt, met name de opstanding van Jezus, maar dat hij in de bewijsvoering niet verder komt dan plausibiliteit. Er is geen overtuigende reden de

⁴⁷¹ Deze analogie van het heil treffen we bij Miskotte vaker aan. Breed werkt hij dit uit in zijn beschouwingen over het boek Ruth. Deze werden voor het eerst uitgegeven in 1939 bij U.M. Holland Amsterdam, onder de titel *Het gewone leven. In den spiegel van het boek Ruth*. Thans samen met *Antwoord uit het onweer* opgenomen in K.H. Miskotte 1984 (*Verzameld Werk 10*), 329-659. Onder het opschrift 'Het geheim van het toeval' schrijft hij uitvoerig over het verschil tussen de religie, die van de openbaring een kloppende wereldbeschouwing heeft gemaakt en waarin dan geen toeval kan bestaan en het geloof, dat leeft van de verrassende wendingen van God die de gelovige toevallen. 'Het wonder Gods is bij uitstek Toeval, dat is wat ons, tot onze onbegrijpelijke vreugde toe-valt, voor onze blijde voeten geworpen wordt als een onverwachte, ondenkbare gave.' Met dit handelen van God correspondeert aan de kant van de mens pure ontvankelijkheid. 'Daarom mensen, wilt toch eens ophouden met uw speculaties en redenaties en gaat nu eens het leven in met een eenvoudig gemoed en ondergà wat geschiedt. Wordt eens waarlijk eenvoudig, zo eenvoudig, dat de bitterheid en de verrassing u kunnen overkomen' (464).

⁴⁷² Zo verwoordt H.C. van der Sar het. Zie: H.C. van der Sar, *Verborgten in eenvoud. De hermeneutische functie van de Godsleer in de theologie van K.H. Miskotte*. Kampen: Kok 1995, 23.

opstanding als historisch feit te ontkennen. Er is echter ook geen spijkerhard bewijs. Voor wie gelooft is het duidelijk dat de laatste daad van God de vervulling zal zijn van al zijn voorafgaande daden en dat die daad tegelijk al de voorafgaande in heerlijkheid zal overtreffen. Wie niet gelooft wordt genodigd ook zo naar de werkelijkheid te gaan kijken, dat hij in deze verwachting kan gaan delen.

Zoals we in hoofdstuk 2 al schreven blijft het de vraag of een theologie die zozeer op algemene inzichtelijkheid mikt, tegelijk de opstanding van Jezus en de opstanding der doden aan het einde der tijden als hoeksteen van haar gebouw kan nemen. Hoezeer Pannenberg ook zijn best doet om de werkelijkheid van de opstanding van Jezus en de opstanding aan het einde der tijden dichterbij de moderne wereldervaring te brengen, voor gelovigen is het boeiend om te lezen, voor mensen die tengevolge van het Verlichtingsdenken met een immanent wereldbeeld leven zal het weinig overtuigend zijn. Indrukwekkend blijft het echter, vooral omdat het veel meer voor de hand zou liggen dat iemand die zozeer onder de indruk is van de Verlichting tot de conclusie zou komen dat er geen andere wereld is dan deze wereld en dat we dus over heil slechts in immanente termen kunnen spreken. Pannenberg doet dit echter niet en ook Houtepen doet het niet.

Kuitert

In hoofdstuk 4 hebben we gezien hoe Houtepen zich distantieert van de moderne protestantse theologen Kuitert en Manenschijn, die beiden het geloof in een leven na de dood hebben losgelaten. Bij Kuitert heeft dit lang geduurd. In zijn boek *Alles is politiek maar politiek is niet alles* neemt hij krachtig stelling tegen een geloof dat slechts relevant is voor hier en heden. Er zal toch niet een 'eeuwige voorsprong zijn van de beul op zijn slachtoffers?'⁴⁷³ Zeven jaar later in zijn boek *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof* wordt het geloof in een leven aan de overzijde behoorlijk geproblematiseerd, maar blijft toch als belijdenis staan: vriendschap met de Eeuwige is een eeuwige vriendschap.⁴⁷⁴ Nog weer tien jaar later echter schrijft hij: 'het christendom heeft ons met zijn geloof in een leven na dit leven op het verkeerde been gezet.'⁴⁷⁵ Voor Kuitert is het nu bij het sterven over en uit. Het argument is puur Verlichtingsdenken:

Van de verbeelding moet je geen geloofsartikelen maken. De prijs die je daarvoor betaalt is een hele mythologische santenkraam die eraan vastzit voor waar houden, een mythische wereld die we allang hebben afgezworen. Mensen halen die wereld

⁴⁷³ H.M. Kuitert, *Alles is politiek maar politiek is niet alles. Een theologisch perspectief op geloof en politiek*. Baarn: Ten Have 1985, 217.

⁴⁷⁴ H.M. Kuitert, *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof, een herziening*. Baarn: Ten Have 1992, 245.

⁴⁷⁵ Kuitert 2002 (*Voor een tijd een plaats van God*), 207.

alleen van stal als ze oog in oog met dood en doodgaan komen te staan. Daarna gaat het leven weer verder zonder dat alles.⁴⁷⁶

We staan hier stil bij deze ontwikkeling, om aan te geven dat het helemaal niet vanzelfsprekend is op de bodem van de Verlichting het geloof in de overwinning van de dood vast te houden. Wanneer we ons beroepen op het gezag van Bijbel en kerk is het helder: er is een opstanding der doden en een eeuwig leven. Wanneer we de mens van na de Verlichting tegemoet komen in de gedachte dat hij zelf mag onderzoeken of en waarom deze dingen zo zouden zijn, dan kan hij uitkomen bij een of andere vorm van Godsgeloof als postulaat van de zedelijkheid (Kant), waar ook het geloof in onsterfelijkheid aan verbonden is. Op die lijn zat Kuitert toen hij schreef dat het toch niet goed voorstelbaar is dat er een eeuwige voorsprong zal zijn van de beulen op hun slachtoffers. Het probleem blijft echter dat met deze redelijke gedachte op zedelijk gebied een veel minder redelijk denken is verbonden aangaande een andere wereld, waar vanuit in onze wereld kan worden ingegrepen. Dit noemt hij in het citaat van hierboven ‘een hele mythologische santenkraam, een mythische wereld, die we allang hebben afgezworen.’ De vraag blijft echter of het alternatief van de afschaffing van het laatste oordeel wel redelijk is.⁴⁷⁷ Of wordt dan pas de wereld echt onredelijk, namelijk zonder laatste

⁴⁷⁶ Kuitert 2002, 209.

⁴⁷⁷ A. van de Beek stelt in zijn studie *God doet recht. Eschatologie als christologie*. Zoetermeer: Meinema 2008, 279-281: ‘Wie aan de gerechtigheid hecht, kan en moet gemotiveerd over het laatste oordeel spreken, zoals de Schrift dat doet. Het is niet schoorvoetend omdat het nu eenmaal in de Bijbel staat, maar van ganser harte, omdat we het niet verdragen dat het onrecht zou winnen [...] Juist het geloof in het laatste oordeel maakt de aarde vreedzamer. Want het doorbreekt de spiraal van geweld tussen de mensen, niet omdat de ander niet schuldig wordt verklaard, maar omdat we weten dat deze onder Gods oordeel valt.’ Hier worden twee argumenten genoemd, die aan de Verlichting tegemoet komen. 1) Het christelijke spreken over het laatste oordeel komt tegemoet aan het menselijke verlangen naar gerechtigheid. 2) Het christelijke geloof in het laatste oordeel maakt de aarde vreedzamer, omdat de spiraal van geweld tussen mensen dan kan ophouden. We hoeven onszelf niet te wreken, dat zal God doen. Het zijn sterke punten in een christelijke apologetiek. Lastiger is de voorstelbaarheid van dit alles. Daar is Kuitert tenslotte op stuk gelopen. Hij wilde het graag blijven geloven, juist ook vanwege de redenen, die Van de Beek noemt, maar kon het niet meer vanwege het mythische denken, waar zijns inziens deze voorstellingen mee verweven zijn. De man van de Verlichting kiest dan uiteindelijk voor een onredelijke wereld, waar de dingen nooit recht gezet zullen worden in ruil voor een redelijkheid van het denken, waarin geen mythische voorstellingen over een verlosser in de eindtijd passen. Het is niet duidelijk hoe dat precies bij Van de Beek ligt. In *God doet recht* gaat hij niet op deze problemen in. In een eerdere publicatie komt deze zaak wel aan de orde en blijkt Van de Beek zich terdege van de problemen bewust. Hij zegt daar: ‘Het eschatologische creationisme is even weinig houdbaar als het protologische. Dat is het niet alleen om culturele redenen waardoor we niet meer in dat soort scenario’s kunnen geloven. Het is vooral niet houdbaar om godsdienstige redenen. De werkelijkheid van God is aan gene zijde van deze wereld. Als je dan al in termen van de huidige cultuur wilt spreken, dan moet je minstens zeggen dat het koninkrijk van God tot een ander tijd-ruimte continuüm behoort.’ Zie: A. van de Beek, ‘Antiochië en Alexandrië in Leiden’, in: Van de Beek 1994 (*Waar is God in deze tijd?*), 23. Zou het mogelijk zijn hierop door te denken op zulk een manier, dat ook Kuitert weer in een laatste rechtspraak kan geloven of zit Kuitert gevangen in een immanent denken, dat de mogelijkheid van een ander tijd-ruimte continuüm per se uitsluit?

rechtvaardigheid en dus in feite zonder zingevend eindperspectief? Vanwege dit dilemma blijft het de moeite waard niet zo absoluut met Kuitert te spreken over de hele mythologische santenkraam, maar veeleer te onderzoeken of op een andere manier toch dit spreken over een laatste gericht bewaard kan blijven.

Opstandinggeloof aannemelijk?

Het is duidelijk dat zowel Pannenberg als Houtepen hun best doen het geloof in een leven door de dood heen aannemelijk te maken, zonder van buitenaf de mythische wereld van vóór de Verlichting in te voeren. Beiden gaan ze uit van het denken van de mens over zichzelf. In dat denken over zichzelf komt de mens ook op het terrein waar hij zichzelf overstijgt. Alleen blijft de vraag of dit overstijgen extrapolatie is van verlangens, die geprojecteerd worden op het scherm van een andere, niet bestaande wereld of dat deze wereld echt bestaat. Op die vraag is zowel bij Pannenberg als bij Houtepen uiteindelijk alleen maar een antwoord te geven in het geloof. Voor zover zij dit geloofs-antwoord behalve bijbels ook filosofisch onderbouwen gaan ze uit van filosofen, die zelf niet los stonden van een metafysische of christelijke geïnspireerde traditie. Bij Houtepen blijft platonische invloed merkbaar; bij Pannenberg invloed van Hegel. Dit zijn twee totaal verschillende filosofen, maar beiden kennen een transcendente wereld als de meest eigenlijke wereld. Bij Plato is dat het rijk van de Ideeën, dat de eeuwige metafysische achtergrond vormt van de aardse werkelijkheid. Bij Hegel is dat de zich in de geschiedenis realiserende Geest, die vanuit de eindbestemming van de geschiedenis zich ontwikkelt in een dialectisch proces.

Het is veel te kort door de bocht wanneer Kuitert spreekt over een mythische santenkraam die aan het geloof in eeuwig leven vastzit. De pogingen van Houtepen en Pannenberg tonen echter aan dat de sprong van de immanente werkelijkheidsbeleving naar de overtuiging dat het met de dood niet afgelopen is, een mengvorm is van menselijke zelfreflectie en bijbels geloof en (op de een of andere manier) metafysisch beïnvloed filosofisch denken. Alleen op grond van menselijke zelfreflectie op de bodem van de Verlichting kom je er niet. Dan kun je namelijk ook uitkomen bij Kuitert.

Wanneer we de vraag stellen hoe Miskotte tegen deze thematiek aankijkt, dan is duidelijk dat hij niets ziet in deze pogingen antropologie, theologie en filosofie te verbinden. Heeft hij dan niets met de thematiek van de Verlichting? Wat opvalt is dat hij geen appel doet om te geloven op grond van het gezag van de Schrift of de kerk. Hij leeft uit het geloof dat de Opgestane zich vandaag in de kracht van de Geest door het Woord bekend maakt en als dat gebeurt hebben we geen enkel bewijs meer nodig. We worden hier en nu opgewekt tot een nieuw leven, hetgeen betekent dat we geloven de nieuwe, eschatologische mens te mogen zijn. Eeuwigheidsleven ligt niet vóór ons, maar achter ons. Het is ons geschonken in de opstanding van Christus en het zal onthuld worden door de dood heen in zijn rijk.

Heet hangijzer

Ook aan het einde van deze paragraaf stellen we de vraag wat deze benaderingen kunnen betekenen voor de *missionaire beweging* van de kerk. We zijn bewust in deze paragraaf ingegaan op de verschuivingen in het denken van Kuitert. Hij is namelijk hierin exponent van een brede beweging in Europa, binnen de kerk en buiten de kerk, die onder druk van het natuurwetenschappelijke wereldbeeld en de moderne wereldervaring niet meer gelooft in een God die van buitenaf ingrijpt, niet meer gelooft in een andere wereld dan deze wereld en dus ook niet meer gelooft in een leven na de dood. Wanneer christenen, met Miskotte, Houtepen en Pannenberg, menen dat het geloof in het leven aan de overzijde van de dood tot de kern van de christelijke verkondiging behoort, dat het zelfs de toetssteen is voor het God-zijn van God (zo Houtepen en Pannenberg), dan zullen ze erop voorbereid moeten zijn dat hier een heel lastige hobbel ligt. Sommige niet-christenen hebben geen enkele moeite met te geloven dat er iets is na de dood. Alleen heeft dat dan meestal niet veel te maken met Jezus Christus en zijn Vader. Vele anderen zullen echter met Kuitert het gevoel hebben met dit soort opvattingen terecht te komen in een mythische wereld, waar zij niets meer mee kunnen. Voor de kerk is het daarom het gemakkelijkst in de missionaire beweging dit hete hangijzer niet zo centraal te stellen. Pannenberg, voor wie dit helemaal niet kan, kan ons wellicht de moed geven deze vreemde boodschap aan de orde te stellen in nauwe relatie met de antropologie. Het zal blijken dat ook dan het geloof in de opstanding nog een hele stap is, maar het wordt dan wel uit de sfeer gehaald van een bovennatuurlijk leerstuk zonder meer. Dat heeft zeker zijn voordelen. In de lijn van Houtepen kan dit ook. Wanneer we met Miskotte echter inzetten bij de leven vernieuwende ontmoeting met de Opgestane in het heden, halen we het geloof in de opstanding eveneens weg uit het bovennatuurlijke en miraculeuze. Dit geloof komt dan immers middenin in dit leven te staan, waarin mensen ervaren dat ze onderliggen of opstaan, wanhopig worden of nieuwe moed grijpen, uitzicht hebben over de dood heen of tegen een muur oplopen. In die zin staat het geloof in de opstanding ook bij Miskotte zeker niet los van de menselijke ervaring.

In alle gevallen zal uiteindelijk blijken dat het geloof in de Opgestane niet tot stand komt door argumenten, maar door een geheim dat door gelovigen geïnterpreteerd wordt als het werk van de Opgestane zelf. Het blijft in die zin ook kwetsbaar. We vinden dat op sprekende wijze geïllustreerd bij Houtepen, die langs *filosofische* weg uitkomt bij de gedachte dat het wat betreft leven na de dood alles of niets is, omdat daar uiteindelijk het God zijn van God uit blijkt. Toch eindigt hij aan het einde van zijn overpeinzingen als *gelovige*, nadat hij Openbaring 22:1-5 geciteerd heeft (het visioen van Gods nieuwe stad), met het zuchtende gebed: 'Als dat eens waar zou mogen zijn!'⁴⁷⁸

⁴⁷⁸ Houtepen 2006, 402.

6 Het gesprek met de agnostische tijdgenoot⁴⁷⁹

Tweeling

Henri Nouwen vertelt in een van zijn boeken⁴⁸⁰ een verhaal over een tweeling, een meisje en een jongen, die in de baarmoeder met elkaar in gesprek zijn. ‘Ik geloof dat er leven is na de geboorte’, zegt het meisje. Haar broertje wil daar niet aan. ‘Nee, dit is alles wat er is. We hebben het hier toch goed, we hebben ons natje en droogje [...]’ Maar het meisje blijft erbij: ‘Er moet toch meer zijn dan deze donkere plek. Ergens moet licht zijn en ruimte, om te bewegen [...]’ Haar tweelingbroertje laat zich echter niet overtuigen. Na een poosje zegt ze schuchter: ‘Er is nóg iets, maar dat zul je ook wel niet willen geloven: ik denk dat we een moeder hebben.’ Daarop wordt haar broertje razend. ‘Wat? Hoe kom je erbij? Ik heb nog nooit een moeder gezien! Jij trouwens ook niet. Waarom moet je zo nodig meer hebben dan dit? We hebben het hier toch goed?’

Een tijdlang is het stil in de baarmoeder. Ten slotte zegt het meisje: ‘Voel je niet af en toe die samentrekkingen? Soms doet het pijn.’ Ja, die heeft hij ook gevoeld. ‘Wat is daar zo bijzonder aan?’ ‘Nou’, zei ze, ‘ik denk dat die ertoe dienen om ons voor te bereiden op de overgang naar een nieuwe plaats, waar het veel mooier is dan hier, waar we onze moeder van aangezicht tot aangezicht zullen zien. Lijkt je dat geen prachtig vooruitzicht?’

Immanent denken

In dit korte verhaal schetst Henri Nouwen het probleem van de westerse mens na de Verlichting. In de context waarin Nouwen het verhaal schrijft gaat het over het geloof in leven na de dood. *Mutatis mutandis* kunnen we dit echter toepassen op het geheel van het immanente denken, dat vele harten en gedachten in onze cultuur heeft veroverd. We bezagen dit door Nouwen geschetste probleem in deze studie vanuit het perspectief van de afwezigheid van God. God is teruggedrongen achter de horizon van het *denken*, daarmee samenhangend is Hij als persoon, die een andere werkelijkheid vertegenwoordigt dan de werkelijkheid die voor ons meetbaar is, ook steeds meer verbleekt in het *religieuze bewustzijn*. Er is wel sprake van religie, zelfs in toenemende mate weer in onze tijd, maar het behoeft dan in deze religie niet meer te gaan om een God die onafhankelijk van ons religieuze bewustzijn bestaat. De vraag of hij bestaat doet er in feite niet meer toe. Er is sprake van

⁴⁷⁹ Dit hoofdstuk is een herziene en uitgebreide versie van hoofdstuk 11 van mijn boek *Marginaal en missionair. Kleine theologie voor een krimpende kerk*. Zoetermeer: Boeken-
centrum 2011.

⁴⁸⁰ H. Nouwen, *Met de dood voor ogen*. Tielt: Lannoo 1995, 32-33.

een voltooiing van het antropocentrische denken, zoals Pannenberg dat aanwijst als kern van de nieuwe tijd, ook op het terrein van de religie. De mens heeft alleen zichzelf en het eigen religieuze bewustzijn overgehouden. God als persoon, die van de overkant spreekt, lijkt daaruit voorgoed verdwenen. Wat rest is ‘flirten met God’.⁴⁸¹

Charles Taylor vat in zijn alomvattende studie over onze seculiere tijd de problematiek als volgt samen: in de afgelopen vijf eeuwen is het basisdenken in Europa radicaal veranderd, van ‘natuurlijk bestaat God’, tot ‘we weten helemaal niet of Hij bestaat’. Geloven is in onze tijd niet meer dan een optie, concludeert Taylor, een mogelijkheid waar je al dan niet voor kiest, maar waar een door de cultuur gedragen referentiekader aan ontbreekt.⁴⁸² Die basishouding stempelt het denken, voelen en handelen, het zit in de lucht en ook religieuze, zelfs kerkelijk betrokken mensen vinden dit alles terug in zichzelf.⁴⁸³ De vraag is of we zonder in religieus en emotioneel escapisme te vervallen, met recht en reden vandaag dan toch kunnen gaan voor de optie van het christelijk geloof als het geloof in de God van de Bijbel, die ons toesprekt van de overkant, die meer vertegenwoordigt dan het summum van ons eigen religieuze gevoel. Op die vraag geeft Taylor als filosoof geen ant-

⁴⁸¹ K. van der Velde, *Flirten met God. Religiositeit zonder geloof*. Baarn: Ten Have 2011.

⁴⁸² C. Taylor, *A secular age*. Nederlandse vertaling: *Een seculiere tijd*. Rotterdam: Lemniscaat 2009: ‘In dit opzicht heeft onze westerse samenleving een gigantische verandering doorgemaakt. We hebben niet alleen een situatie waarin de meeste mensen ‘naïef’ binnen een construct (deels christelijk, deels verbonden met ‘geesten’ van heidense oorsprong) als eenvoudige werkelijkheid leefden, verwisseld voor een toestand waarin bijna niemand daartoe nog in staat is, maar iedereen ziet zijn of haar optie ook als één onder vele’ (55).

⁴⁸³ J. de Hart, *Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit*. Amsterdam: Bert Bakker 2011. Jan Greven vat het onderzoek uit dit boek op dit punt als volgt samen: ‘Slechts een kwart van alle lidmaten gelooft het complete pakket geloofsartikelen van de Protestantse Kerk in Nederland (PKN) - bij de katholieken zijn dat trouwens maar luttele procenten. Het geloof is opgesplitst in modules. De ene module, maagdelijke geboorte, opstanding, wonderen of hemelvaart, spreekt meer aan dan de andere, en de gelovige kiest en beweegt. Zelden van minder geloof naar meer, meestal andersom. Tot op een dag ook het laatste restje geloof is verdampt en het kerklid, inmiddels ex-gelovig, de kerk uitwandelt [...]. In de PKN, plaatselijk zowel als landelijk, wordt nauwelijks over dat alles gesproken.’ In: *Trouw*, de Verdieping 6, 31 mei 2011. In dit licht bezien gaat de nota van de Protestantse Kerk in Nederland, getiteld *Spreeken over God* (Zoetermeer: Boekencentrum 2011) van een te positief beeld uit. Er wordt gezegd dat van de gelovige niet geëist mag worden, dat hij als het ware zijn geloof even tussen haakjes zet en dan serieus meegaat met de agnost, die vraagt: hoe weet je dat nu allemaal? Probleem is echter dat de gelovigen zelf meestal beide opties, die van geloof en ongeloof, in zichzelf ontdekken. Solidariteit met de agnost is ook solidariteit met het agnostische deel in de gelovige zelf. Het is belangrijk dat dit agnostische deel niet onderdrukt wordt, want juist dan gaat de erosie van het godsbesef ondergronds verder met de gevolgen, zoals De Hart die beschrijft. Zoals het in Afrika nodig is dat het vooroudergeloof niet onderdrukt wordt, maar zich tot op de bodem gaat verstaan met het christelijk geloof, zo is in de westerse wereld nodig dat het agnosme niet verdrongen wordt, maar dat het christelijk geloof dit agnosme recht in de ogen ziet. Van de Beek laat een interessant specimen zien van een christologie, die het vooroudergeloof niet verdringt, maar in zich opneemt in: A. van de Beek, *Jezus Kurios, De christologie als hart van de theologie*. Kampen: Kok 1998, 197-209. Wanneer op vergelijkbare wijze het christelijk geloof het agnosme niet verdringt, maar zich ermee verstaat, zal in ieder geval het *sola gratia* van de reformatie nieuwe glans krijgen. Alles is gratis, genade, ook het mogen en kunnen geloven.

woord. Wel ziet hij in het slot van zijn studie het volgende perspectief: 'In het hart van de moderniteit zal opnieuw het verlangen opkomen naar een transcendentie, die erkent dat datgene wat voor mensen werkelijk waarde heeft, zich onttrekt aan iedere calculeerbaarheid en menselijke autonomie.'⁴⁸⁴ Het immanente denken lijkt geen eindstation.

Intussen zijn velen vandaag er wel door bevangen. We kunnen dan met Houtepen spreken van *agnosme*. Atheïsme en agnosticisme zijn woorden die betrekking hebben op systemen waarin mensen nieuwe zekerheden hebben gevonden, de zekerheid dat God niet bestaat, of de zekerheid dat niemand van een hogere wereld zeker kan zijn. Agnosme duidt meer het diffuse verstaan van de werkelijkheid aan, waar zeer velen in verkeren: misschien is wat over (een) god verteld wordt waar, misschien niet; wie zal het zeggen?

Het gesprek

In dit laatste hoofdstuk van onze studie over de afwezigheid van God willen we de vraag onder ogen zien hoe vanuit de christelijke traditie het gesprek met de aanhangers van dit levensgevoel gevoerd kan worden. Wanneer Taylor gelijk heeft is dit gesprek vanuit de cultuur bezien niet bij voorbaat kansloos, omdat er naast het immanente denken ook een verlangen naar transcendente zingeving in de lucht zit.

In de voorafgaande hoofdstukken zagen we dat Houtepen het meest ver gaat in een poging op basis van argumenten het immanente denken van de Verlichting onder kritiek te stellen. Zijn project houdt in: op basis van inzichtelijke argumenten God als alleszins reële optie voor moderne mensen aannemelijk te maken. We zagen dat hij daarbij uitdrukkelijk uit wil gaan van de God die zich in Jezus geopenbaard heeft en in de christelijke kerk beleden wordt, maar dat het gaandeweg in de argumentatie niet meer helemaal helder is of dit lukt. De God van Houtepen krijgt gaandeweg meer platonische trekken als sublimatiepunt van al het goede, schone en ware in de wereld. We zagen dat Pannenberg nog uitdrukkelijker dan Houtepen voorop stelt dat hij met de mens van de Verlichting wil spreken over God, zoals Hij zich in Jezus Christus heeft geopenbaard. Toch constateerden we ook dat het in zijn antropologische argumentatie lastig wordt. Wanneer hij fenomenologisch aan wil tonen dat de mens een excentrisch wezen is komt hij niet verder dan dat dit excentrische zich richt op een religieuze oergrond. Hij moet dan toch een sprong maken om aan te tonen dat deze oergrond de God en Vader van Jezus Christus is. Dat probeert hij door over de historisch verifieerbare daden van deze God te spreken, met name in de opstanding van Jezus, maar dan komt hij niet verder dan plausibiliteit aan te tonen. Nergens komt hij tot een sluitend bewijs.

Tenslotte zagen we bij Miskotte dat hij per se dit pad niet op wil. Hij ziet er niets in eerst de geesten van de mens van de Verlichting weer rijp te maken voor een transcendente werkelijkheid, om dan vervolgens op de aldus

⁴⁸⁴ Aldus zo samengevat door G. Groot in zijn inleiding in *Een seculiere tijd* (Taylor 2009, 31).

bewerkte akker het woord van het evangelie te zaaien, hoewel wij op dit punt ook enige ambivalentie bij hem hebben aangewezen. Die ambivalentie lijkt op de laatste bladzijde van zijn *Kleine Tijdspiegel* zelfs over te gaan in voorzichtige waardering voor dit soort pogingen, wanneer hij refereert aan het werk van godsdienstfilosofen als De Sopper en Loen. Hij schrijft: 'Zij willen niet berusten in het dualisme tussen autonoom denken en Openbaringsgeloof en gaan tot een duidelijk offensief tegen de immanentiefilosofie over.' Wanneer we dan verder lezen proeven we een voortdurend heen en weer gaan in de afweging of we als verkondigers van het Woord (tolk en getuige, zoals Miskotte dat noemt) ons hiermee moeten inlaten of niet: 'Of het werk van de tolk-en-getuige in eerste aanleg daarmee gebaat is, zouden we willen betwijfelen; hoewel het anderzijds zeker is dat een timide houding tegenover de filosofie als een macht van eigen rechte te verwerpen is.' Vervolgens citeert hij de nu tamelijk vergeten godsdienstfilosoof Wilhelm Kamlah (1905-1976), die (zeer opmerkelijk) in 1954 tot dezelfde these komt als thans Charles Taylor, namelijk dat 'ein glaubensloses denken *im verschlossenen Horizont* der Profanität dem Sein des Menschen und des Wirklichen überhaupt nicht gerecht wird.' 'Dat zal waar zijn!', zegt Miskotte dan. Toch moet de tolk en getuige ervan doordrongen zijn, 'dat een betere filosofie, een breder redelijkheid daarmee nog niet *dem Namen Gottes gerecht wird*. Zo zal ons uitgangspunt toch wel de tekst der heilige Schriften moeten blijven.'⁴⁸⁵

Tweetrap benadering

Precies deze ambivalentie is ook de mijne. Enerzijds ben ik ervan overtuigd dat toename van transcendentieverlangen, waar Kamlah en Taylor het over hebben, nog helemaal niet meer openheid voor de God en Vader van Jezus Christus betekent. Anderzijds kan er ook nauwelijks op gerekend worden dat er enige interesse is voor de goede boodschap van God in Christus wanneer men uitsluitend leeft in een wereld van tellen, meten en wegen. Ik zou daarom zelfs nog wel een stap verder willen gaan dan Miskotte en stellen dat het openbreken van dit gesloten wereldbeeld zelf al een stukje is van het heil dat God bedoelt. Vroeger benoemde men dit in de gereformeerde theologie als 'algemene genade'. Dat wil zeggen: besef dat er nog iets achter de horizon van deze wereld ligt en dat we hier niet met elkaar vastgeplakt zitten aan een minuscuul bolletje in een oneindig heelal, dat is op zich al iets van Gods goedheid, gratuïteit, om met Houtepen te spreken. Daarom is het openbreken van het gesloten wereldbeeld niet alleen een opgave voor filosofen, maar juist ook voor theologen en missionaire werkers. Of het vervolgens ook komt tot een diepere kennis van wie God is in Jezus Christus, is niet in onze hand en is niet zeker. Echter, ook van veel mensen die trouw elke zondag in de kerk zitten geldt dat ze nooit tot deze diepere kennis komen. Er is bij hen lang niet altijd sprake van geloof als een deelnemen aan Jezus' leven, lijden en op-

⁴⁸⁵ Miskotte 1983 (*Als de goden zwijgen*), 80.

standing.⁴⁸⁶ Behalve dit kan het zelfs zo zijn dat zij evenzeer als hun niet-kerkelijke vrienden leven binnen een gesloten wereldbeeld, waardoor de grote woorden aangaande God geheel in het luchtledige komen te hangen. Men kan orthodoxe preken horen over de betekenis van de hemelvaart voor het persoonlijke geloofsleven en daardoor nog gesticht zijn ook, terwijl men intussen feitelijk leeft met een immanent wereldbeeld, zonder transcendentiebewustzijn en dito ervaringen. Het is duidelijk dat het geloof in de hemelvaart van Jezus of in welk ander christelijk leerstuk ook dan nog slechts het kortstondige leven van snijbloemen is beschoren.

Ik zou dus in de ontmoeting met de agnostische tijdgenoot, maar evenzeer in het gesprek met de kerkelijk meelevende catechisant, willen pleiten voor een tweetrap benadering. Het gaat uiteindelijk om het horen van het unieke Woord dat in Israël heeft geklonken. Dat bepaalt de identiteit van ons christen-zijn. Alle drie onze gesprekspartners in dit boek zijn het hierover met elkaar eens, hoe verschillend verder ook in hun uitwerking. Geen van hen drieën stelt dat het geloof in 'iets', of een algemene god van alle mensen ook prima is. Verscheidend zijn ze in hun verbinding van het algemeen menselijke en religieuze bewustzijn met het specifieke woord van de openbaring. Miskotte is daarin uiterst kritisch, Pannenberg ook, maar heeft moeite het kritische vast te houden. Bij Houtepen vloeit het christelijke en het algemeen menselijke het meest ineen. Wat dat betreft zijn we dus ook gewaarschuwd. Het is blijkbaar moeilijk het unieke van het christelijk geloof vast te houden wanneer men een eind op weg is gegaan om het algemeen menselijke karakter van geloven aan te tonen. Toch zal dit laatste vandaag voor veel mensen in de moderne cultuur wel nodig zijn. Wanneer het basisgevoel dat geloven intrinsiek bij het mens-zijn hoort niet terugkomt, zal ook het *christelijk* geloof in Europa niet meer tot bloei komen. Wanneer dit basisgevoel wel terugkomt - en er zijn tekenen die erop wijzen dat het aan het terugkomen is - dan zal zeker opnieuw een strijd der geesten losbranden over de vraag: wie is de ware God? Het evangelie van de God en Vader van Jezus, de God van Israël is niet 'naar de mens'. Niet 'naar de mens' is echter iets anders dan abacadabra. Precies om dit verschil gaat het wanneer ik pleit voor een tweetrap benadering.⁴⁸⁷

⁴⁸⁶ Definitie van geloven bij Bonhoeffer in *Widerstand und Ergebung*. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Herausgegeben von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge, in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt, DBW Bd. 8, Gütersloh 1998, 559. Ik vind dit de meest adequate definitie van geloven, die ik ken.

⁴⁸⁷ Een mooi voorbeeld van hoe dit kan werken is het 'bekeringsverhaal' van G. Labooy in: *Niets is onmogelijk. Andries Knevel in gesprek met mensen die niet konden geloven*. Kampen: Kok 2010, 87-96. Hij beschrijft hoe bij hem Kierkegaard als eerste trap heeft gewerkt en hij vergelijkt dit met Augustinus, die via het godsbegrip bij de Platonische filosofen, uitkwam bij het evangelie naar Johannes.

Ik denk, dus ben ik

We kunnen niet terug achter de Verlichting, want we kunnen niet zomaar uit onze cultuur stappen. In zekere zin is dat maar goed ook, want de Verlichting heeft ons veel gegeven, zij het op deelgebieden van onze werkelijkheid. De vraag is of wij, wanneer het om het geloof in God gaat en in de God van de Bijbel in het bijzonder, meer kunnen zeggen dan dat het hier gaat om menselijke verbeelding, waarvan niemand weet of er ook een werkelijkheid aan beantwoordt.

Bij de verwijzing naar de Verlichting wordt vaak teruggegrepen op de beroemde uitspraak van Descartes, die zelf nog niet tot de Verlichting behoorde, maar door velen als een voorloper beschouwd wordt: *ego cogito ergo sum*. Ik denk, dus ben ik. Daarmee heeft hij, zo wordt gesuggereerd, het denkende subject tot uitgangspunt verheven en is daarmee de vader geworden van het rationalisme, dat het denkende subject als uitgangspunt neemt en daar dan ook niet meer bovenuit kan komen. Tot op vandaag zouden wij dan de vruchten plukken van zijn inzichten.

In onze studie zagen we echter hoe Houtepen nieuw onderzoek van Descartes vruchtbaar gemaakt heeft. In dat nieuwe onderzoek is gebleken dat bovengenoemde populaire opvatting een heel smalle interpretatie van zijn werk is. Descartes heeft wel een aanzet gegeven tot rationalisme, maar niet wanneer het gaat om het denken over God. God vertegenwoordigt voor hem juist de oneindige werkelijkheid, die onze eindige werkelijkheid aan alle kanten begrenst, maar er zelf niet toe behoort. Daarom kunnen wij Hem ook niet kennen met onze ratio.⁴⁸⁸ Er is dus nog wel een gesprek te voeren over de vaders van de Verlichting, die wij soms meer rationalistisch hebben geïnterpreteerd dan ze zelf in werkelijkheid waren. Interessant vind ik dat uit het onderzoek van Descartes in ieder geval blijkt dat deze door velen als voorvader van de Verlichting beschouwde denker niet alleen maar in een gesloten werkelijkheid geloofde. Wij grenzen aan een oneindige werkelijkheid, zei hij, en die grenzen ervaren wij ook, maar *binnen* die grenzen hebben wij onze rationele werkelijkheid. Daarbinnen moeten wij tot heldere gezichtspunten komen, maar dat wil niet zeggen dat dit de enige gezichtspunten zijn. De kern van de filosofische discussie over deze vragen is verwoord in het verhaal van Henri Nouwen. In het gesprekje tussen de twee kinderen in de baarmoeder komt naar voren dat het op zijn minst geboorneerd is als je zweert bij het feit dat er geen andere werkelijkheid kan zijn en dat het niet de moeite waard is om daar dieper naar te zoeken of de tekenen van op te merken. Dat laatste element is treffend verwoord door de zin: 'Voel je de samentrekkingen niet?' Er kan een gesprek gevoerd worden en er moet een gesprek gevoerd worden tussen gelovigen en niet-gelovigen over wat we hier en nu ervaren, waarbij de vraag gesteld moet worden of het zonder meer logisch is en de enige mogelijkheid is, datgene wat we ervaren immanent te duiden.

⁴⁸⁸ Houtepen 1997 (*God, een open vraag*), 340-343. Ook Pannenberg geeft deze interpretatie van Descartes. Zie Pannenberg 1993 (*Systematische Theologie* Band 3), 186.

Kuitert

Henri Nouwen vertelt het verhaal in een betoog over leven na de dood. Het is echter ook toepasbaar op geloof in een werkelijkheid buiten onze werkelijkheid. Het gaat hier om de werkelijkheid die aan ons vooraf is gegaan, die ons draagt en waar we uiteindelijk weer in terecht zullen komen; de werkelijkheid van God, de ruimte van zijn liefde die ons omringt. Geloof in de Schepper bedoelt te zeggen dat we daaruit zijn voortgekomen. Geloof in de verrijzenis zegt dat we daarheen weer terug zullen keren.⁴⁸⁹

Nu kunnen we aanvoeren dat de zwakke stee in het verhaal van Nouwen is dat de ongebornen kinderen spreken over een werkelijkheid buiten de baarmoeder, waarvan wij allen weten dat die ook echt bestaat. Intussen gebruiken wij het verhaal nu om te spreken over een werkelijkheid waarvan we minder zeker dan in dit verhaal weten dat die er feitelijk ook is. Toch fungeert het verhaal voor mij wel als een spiegel, omdat ik ontdek dat het niet rekening houden met een ons overstijgende werkelijkheid, in plaats van *rationeel* ook heel goed *geborneerd* zou kunnen zijn. Ik hoop dat het bij sommigen van mijn agnostische tijdgenoten ook zo kan fungeren, om te beginnen misschien bij theologen die in het immanente denken gevangen zitten.

Wanneer bijvoorbeeld Kuitert zegt: ‘Alle spreken over boven komt van beneden, ook de uitspraak dat iets van boven komt’⁴⁹⁰, lijkt dit te getuigen van een ijzeren logica waar geen speld tussen te krijgen is. Kuitert betoont zich daarin een rasechte nakomeling van de Verlichting. Bij een van huis uit orthodoxe gereformeerde theoloog als Kuitert is aan een dergelijk geprononceerde uitspraak een hele geschiedenis voorafgegaan. De orthodoxe gerefor-

⁴⁸⁹ Ik beseft dat deze wijze van zeggen aanvechtbaar is. Klinkt dit niet te platonisch? Is de nieuwe wereld die we verwachten niet ook een voltooiing van de schepping en onze aardse geschiedenis? Die vragen laten we nu even rusten. Juist in de eerste trap van het gesprek over de betekenis van geloven moet niet alles meteen op specifiek christelijke formule worden gebracht. Houtepen neemt het beeld van de zielereis over van Plato, terwijl hij ook als christelijk theoloog schrijft over de opstanding van het lichaam naar analogie van Paulus in 1 Korintiërs 15. Vanuit het mensbeeld van Pannenberg zou wel voluit meteen over de *voltooiing* gesproken kunnen worden. Voor mensen vandaag, voor wie de afloop van de geschiedenis veel meer een vraag is geworden, spreekt het beeld van de zielereis misschien meer aan. Zowel met het beeld van Houtepen als van Pannenberg is niet alles gezegd. Christelijk gezien, maar dan zijn we bij de tweede trap, moet gezegd worden: wij zullen met Christus zijn en God zal zijn alles en in allen (Filippenzen 1:23, 1 Korintiërs 15:28, 1 Thessalonicenzen 4:17). Ook voor de beschrijving van deze werkelijkheden worden trouwens verschillende beelden gebruikt. Het echte alternatief wat er toe doet met betrekking tot het gesloten wereldbeeld, is: vallen we in het grote zwarte gat van het niets of worden we opgevangen in de werkelijkheid van God?

⁴⁹⁰ Kuitert 1974 (*Zonder geloof vaart niemand wel*), 28. In de latere ontwikkeling van zijn theologie is Kuitert steeds consequenter vanuit deze stelling de vraag gaan doordenken wat de waarheidspretentie van godsdiensten waard zouden kunnen zijn. Hij komt dan tot de conclusie dat elke pretentie dat er openbaring zou kunnen zijn, opgegeven moet worden. Deze conclusie onderbouwde hij in zijn verdere doordenking met een tweede stelling, een meer godsdiensthistorische, namelijk dat er eerst mensen waren en toen goden en toen de ene God. Zie: Kuitert 2002 (*Voor een tijd een plaats van God*). In hoofdstuk 2 en 4 ging ik eerder op deze ontwikkelingen in.

meerde theologie, waarin hij gepokt en gemazeld werd, debiteerde allerlei zekerheden over God, geloof en de Bijbel, alsof ze rationeel te bewijzen waren. Het is geen wonder dat in zulk een klimaat op een gegeven moment iemand opstaat die zegt dat we goed moeten beseffen dat wij maar mensen zijn en niet over de openbaring van God kunnen spreken alsof we er zelf bij zijn geweest. Een dergelijke correctie is begrijpelijk. Iets anders is het wanneer de bovengenoemde zin tot uitgangspunt gemaakt wordt voor alle denken over de vraag of er ook openbaring van God *mogelijk* is. De uitspraak zegt alleen dat wij moeten beseffen dat het altijd mensen geweest zijn die over God hebben gesproken. Ook als mensen in de Bijbel zeggen: 'God zei tot mij', dan zeggen deze mensen dat en is het in principe mogelijk dat ze zich te goeder trouw hebben vergist. Maar het is toch even goed mogelijk dat ze zich *niet* hebben vergist? Het is toch ook mogelijk dat de stem in hun binnenste die deze dingen zei geïnspireerd is, door de Geest van God erin gelegd? Een theologie die deze mogelijkheid niet op zijn minst open laat is minder wetenschappelijk dan het lijkt. Ze gaat per definitie uit van een immanent wereldbeeld, maar ook deze aanname is een hypothese, geen zekerheid.

De uitspraak 'alles over boven komt van beneden' lijkt opgetrokken uit het gewapend beton van de logica. Ze werpt ons helemaal terug op ons eigen denken en sluit bij voorbaat de mogelijkheid uit dat er toch iets 'van de andere kant' gezegd is. Maar waarom zou de waarheid die wij over boven zeggen niet eerst in ons zijn gelegd? Het zou toch te maken kunnen hebben met het feit dat we een Schepper hebben, die ons kennis van Hem heeft ingeschapen? Waar komt die kennis anders vandaan? Heeft bijna ieder mens, waar ook ter wereld, dan misschien een *gen* voor religie? Is onze opvatting over de oorsprong, zin en aard van ons leven gegroeid in een evolutionair proces, waarbij vermoedens daaromtrent zijn vastgelegd in mythen, die uiteindelijk aan de basis liggen van verhalen zoals we die ook in de Bijbel vinden? Je kunt er op goede gronden dergelijke visies op na houden, maar die visies hoeven toch geen sterkere papieren te hebben dan de variant die zegt dat er scheppingsopenbaring is. Zelfs in de evolutionaire visie kun je nog zeggen dat God zelf langzaam maar zeker het besef aangaande Hem in mensen deed groeien, zoals heel veel meer inzichten langzaam gegroeid zijn. Zelfs deze evolutionaire visie hoeft nog niet uit te sluiten dat er een andere werkelijkheid is, van waaruit wij in de honderdduizenden jaren mensheids-geschiedenis zijn gevoed.

Ik formuleer hier wel bewust in de veronderstellende en niet in de stellende zin, want zodra ik het stilliger formuleer verliest de vraag juist zijn zeggingskracht voor mensen die op dit punt zeer sceptisch zijn. Dat laatste is niet op voorhand verwerpelijk. Goedgelovige mensen zijn niet louter vanwege hun goedgelovigheid beter dan sceptische mensen. Het gaat niet om goedgelovigheid tegenover scepsis. Het gaat om principiële ontvankelijkheid voor dat wat ons in een lange en rijke traditie van geloven is aangereikt. Bestaat er nog een mogelijkheid dat mensen hierin ware dingen hebben opgevangen? Of zijn wij intussen verder ontwikkeld? Misschien zitten we hier wel bij de kern

van het denken van de Verlichting: er is vooruitgang, wij zijn verder gevorderd in ons denken. Tegen deze vooronderstelling valt intussen toch ook weer genoeg in te brengen, nadat we hiermee in Europa een paar honderd jaar ervaring hebben. Het waren wel eeuwen met technologische hoogstandjes en bepaalde emancipatoire verworvenheden, maar het waren toch niet de meest gezellige eeuwen.

De rol van de Heilige Geest

In deze paragraaf wil ik de vraag stellen of de Bijbel in de eerste fase van het tweetrapsgesprek ook nog een rol kan spelen. Of kan dat sowieso niet? Is het zo dat zodra we over de Bijbel beginnen we te maken krijgen met een gesloten verhaal, dat aan de onderzoekende vragensteller geen mogelijkheid biedt rustig rond te kijken? Anders gevraagd: biedt de Bijbel de agnostische zoeker mogelijkheden het realiteitsgehalte van het christelijk geloof op zijn eigen merites te toetsen en biedt de Bijbel de gelovige hulp in zijn gesprek met de agnostische zoeker? Of wordt een gesprek over en vanuit de Bijbel al heel snel een gesprek waarbij de keus slechts is: *take it or leave it*?

In eerste instantie lijkt de Bijbel geen platform te bieden voor een gesprek met agnosten. Immers, in heel de Bijbel is de werkelijkheid van een wereld van goden en machten, die invloed uitoefenen op aarde, de vooronderstelling. In de Bijbel staat het ene geloof tegenover het andere, is er de voortdurende polemiek met mensen die zeggen dat in de hemelse gewesten andere machten en krachten de baas zijn, maar er is geen polemiek met mensen die zeggen dat *alle* spreken over boven van beneden komt.

Nadenkend over deze vragen trof mij de manier waarop Paulus in gesprek is met de wijsheidsleraren van Korinte, die zich beriepen op een andere en hogere wijsheid dan die van het evangelie. Dit betoog van Paulus, dat we vinden in 1 Korintiërs 2:6-16, mag dienen als voorbeeld hiervan, dat ook in de Bijbel het gesprek gevoerd wordt over de waarheid van de openbaring op grond van feiten. Dit zijn dan wel feiten binnen de gedeelde ruimte van een transcendent werkelijkheidsbesef. In die zin verlaten we hier de eerste trap van het gesprek, die over de realiteit van een 'andere wereld', maar we zullen zien dat we er langs een omweg toch mee bezig blijven. De gedachtegang die Paulus volgt wil namelijk met een beroep op specifieke transcendentie-ervaringen de ogen openen voor een specifieke transcendente werkelijkheid. De eerste trap in het gesprek met agnosten gaat dan over in de tweede, maar uiteindelijk kan de benadering helpen óók meer zicht te krijgen op de vraag over het bestaan van een transcendente werkelijkheid zelf. De kennisweg van het bijzondere naar het algemene (Miskotte) is niet per se autoritair en gesloten; ze kan ook uitnodigend zijn. De gesprekspartner wordt genodigd mee te kijken naar een heel bijzonder verschijnsel, om zo tot een nieuw inzicht te komen, dat dit bijzondere overstijgt. Met andere woorden, hij wordt genodigd via het serieus nemen van een *bijzonder* fenomeen een ander *algemeen* paradigma te overwegen. We zullen in het vervolg van het betoog zien hoe het werkt.

In ieder geval worden allerlei mensen met vragen genodigd mee te kijken naar reële feiten en ervaringen. Het gaat in 1 Korintiërs 2:6-16 om de vraag hoe de gemeenteleden, die weer aan het twijfelen zijn gebracht door andere wijsheidsleraren, nu kunnen weten dat in Jezus Christus Gods diepste Woord heeft geklonken.⁴⁹¹ Deze gemeenteleden zijn geen agnosten, maar ze zitten wel met de vraag: is het niet allemaal zelf bedacht waar we in geloven? Is het niet bedacht door Paulus? Wie zegt nu dat Paulus gelijk heeft? Hij is ook maar een mannetje van beneden. Waarom hebben de mensen die ons tot een diepzinniger levensbeschouwing willen verleiden dan het evangelie aangaande Jezus Christus geen gelijk?

Het valt op dat Paulus dan niet zomaar zegt: ik heb gelijk, want ik heb een stem van boven gekregen. Dat had hij wel kunnen doen. Hij had immers niet alleen een stem van boven gekregen, hij had zelfs een visioen gehad waarin hij de levende Christus zelf hoorde. Daar beroept hij zich echter niet op; dat zou te subjectief geweest zijn. De ene religieuze leider komt dan tegenover de andere te staan en beiden beroepen zich op openbaring. Paulus doet iets anders. Hij bouwt een betoog op over de rol van de Heilige Geest. Hij treedt ook in die zin in het taalveld van zijn tegenstanders en vraagstellers, dat hij een wijsgerig betoog opzet. Wat hij zegt komt hier op neer: toen wij tot het geloof kwamen hebben wij gemerkt dat de Geest van God en van Jezus werkzaam werd in ons. Wanneer Paulus dat zegt doet hij een beroep op wat de mensen in Korinte hebben ervaren. Hij doet echter niet alleen een beroep op wat *zij* hebben ervaren; zelf heeft hij gemerkt dat overal waar het evangelie geloofd werd de Geest werd ontvangen en dat er gelijksoortige dingen gingen gebeuren die hij elders de gaven en de vruchten van de Geest noemt (1 Korintiërs 12, Galaten 5). Die verbazingwekkende ervaringen dragen zijn betoog. De Geest werd werkzaam in hele gemeenschappen en ook in heel uiteenlopende gemeenschappen, bijvoorbeeld in joodse gemeenschappen en heidense gemeenschappen, twee totaal verschillende culturen. Doch over alle grenzen heen gingen mensen belijden: Jezus is Heer. Ze gingen ook hun leven anders inrichten. Het was één Geest die allen in dezelfde richting ging sturen. Ze werden navolgers van Jezus, die de weg van liefde ging tot het einde, het kruis. Dat is toch heel bijzonder. Omdat wij gemerkt hebben, wil Paulus nu zeggen, dat dit de Geest van Jezus was, die God zijn Vader noemde, weten we ook dat dit ten diepste de Geest van God zelf is.

Dan maakt Paulus een sprong, maar misschien toch ook niet zo'n grote sprong, wanneer hij zegt: daarom weten we ook dat het waar is wat wij geloven. Wie weet immers beter wat ten diepste de gedachten van God zijn dan de Geest van God die in Hem woont? Welnu, wanneer wij die Geest hebben ontvangen weten wij wie God is en wat ten diepste zijn gedachten zijn. Dan hebben we toch geen andere wijsheid meer nodig (1 Korintiërs 2:6-16)?

⁴⁹¹ Uitvoeriger heb ik hierover geschreven onder de titel 'De verificatievraag', in: *Theologia Reformata*, 46-2 (juni 2003), 85-89.

Dit is een zeer opmerkelijk betoog, dat voor ons van betekenis kan zijn wanneer we nadenken over de vraag of er iets meer valt te zeggen over de waarheid van het christelijk geloof, behalve dan dat het hier om een heel persoonlijke mening gaat. Het valt op dat Paulus zich voor (modern gezegd) de *verificatievraag* beroept op gedeeld geloof en gedeelde ervaring van de totale christelijke gemeenschappen, die een radicaal vernieuwende en veranderende kracht hebben ervaren. Die ervaring kwam niet uit de lucht vallen, maar was voorzien door de profeten en bevestigde het werk van Jezus, die een historische figuur was, wiens arbeid voortijdig afgebroken leek te zijn. Met andere woorden, Paulus bewijst het gelijk van het evangelie niet met een subjectief argument: ik heb een stem gehoord. Hij bewijst dit ook niet met argumenten die wij helemaal sluitend vinden, omdat ze langs de verificatielijn van tellen, meten, wegen gaan. Hij bewijst de waarheid van het evangelie met een beroep op het *geleefde geloof* van een grenzenoverschrijdende gemeenschap, die zelf dat geloof niet anders kan verklaren dan door te verwijzen naar een bovennatuurlijk gebeuren, een groot geschenk van buitenaf, de Geest van God, de Vader van Jezus en die dat geloof ook verbindt met een lange traditie en een historische persoon. Dat is anders dan tellen, wegen, meten, maar intussen heel veel meer dan een subjectieve mening.

‘Alles wat wij over boven zeggen, komt van beneden.’ Akkoord, zou Paulus zeggen, maar hier beneden zijn wel zulke opmerkelijke dingen aan de gang dat je bijna zou denken dat ze van boven kwamen. En als ik het mag zeggen: ze komen van boven, want uit mezelf zou ik en zouden al die andere mensen nooit in een dergelijk veranderingsproces betrokken zijn geraakt, zoals dat nu is gebeurd.

God blijft afwezig, hoorden we Pannenberg zeggen, wanneer zijn getuigen zwijgen. God komt weer tevoorschijn wanneer getuigen als Paulus - en wij met hem - opstaan, kunnen we er hier aan toevoegen.

Solidair met twijfelaars

Paulus houdt een veelzeggend betoog om over na te denken, ook vandaag. Wanneer christenen in het krachtenveld van de Geest leven en werken, de tekenen van de Geest durven opmerken, is dit een medicijn tegen de twijfel: zou het allemaal wel waar zijn?

Kan het betoog van Paulus echter ook agnosten op gang helpen over het christelijk geloof na te denken als een religie met terechte aanspraken op waarheid? Aan het slot van hoofdstuk 2 stelden we dat het betoog van Pannenberg over de historische daden van God als ‘die Tatsachen selbst’ aangevuld zou kunnen worden met een beroep op het voortgaande werk van de Geest, met name in de christelijke gemeenschappen. Ook dat zijn, om in de taal van Pannenberg te spreken, ‘die Tatsachen selbst’. *Tatsachen* zijn niet alleen de daden van God in Israël met als climax de opstanding van Christus en analogieën in historische gebeurtenissen daarna. Ook het concrete leven van gelovigen door de Geest is zichtbaar en tastbaar. De vruchten van de Geest, waarover Galaten 5 spreekt, kunnen empirisch getoetst worden als

vruchten die sprekend lijken op de werken van de Messias, de volgens christenen Opgewekte, die in hen leeft en werkt. We zagen in hoofdstuk 5 dat ook Miskotte iets van een verificatie probeert tevoorschijn te halen uit de reële aanwezigheid van de gemeente van Christus de eeuwen door, de gemeente die leeft in en door zijn opstandingkracht, zijn levende tegenwoordigheid.⁴⁹² De waarheidspretenties, die samengaan met een praxis van geloven, hopen en liefhebben, mogen toch op z'n minst te *denken* geven.

Samenvattend: Paulus gaat ons voor in het gesprek met mensen die betwijfelen of zijn waarheid van beneden wel echt de waarheid van boven is, door zich te beroepen op de Geest. Dat beroep is niet zozeer een beroep op een oncontroleerbaar iets van boven. De Geest is de meest zichtbare gestalte van Gods aanwezigheid op aarde. De omvormende kracht van de Geest wordt dagelijks door Paulus ervaren; ze vertegenwoordigt het geheim van de gemeente als eucharistische gemeenschap, waar velerlei vruchten en gaven van Christus door de Geest werkzaam zijn. De gemeente is een gemeenschap waarin het leven binnen een gesloten wereld is opgeheven. Immanent *denken* past bij immanent *leven*. Het doorbreken van het immanente denken kan het beste op gang gebracht worden vanuit een gemeenschap die zichzelf verstaat als geheim van transcendente krachten, *in casu* de Geest van God zelf.

Tegelijk betekent deze benadering dat buitenstaanders niet worden weggezet als ongelovigen voor wie geen hoop is. Ze worden ook niet onder druk gezet. De Geest die in de gemeente is, lokt en nodigt: kom en zie. Laat je van binnenuit overtuigen. Christenen beseffen immers al te goed dat ze zelf ook geen ander sluitend bewijs hebben dan de innerlijke overtuiging. Die overtuiging refereert weliswaar aan feiten (daar ligt het gelijk van Pannenberg), maar die feiten zijn alleen binnen het omvattende interpretatiekader van de christelijke geloofsvoorstellingen overtuigend, daarbij ondersteund door de geloofwaardigheid van een christelijke praxis. Christenen zijn solidair met

⁴⁹² L.J. van den Brom noemt dit het paradigma van levens- en geloofspraktijken, in: *Kerk en Theologie*, 61 (2010), 382-387 en hij gaat tegelijk nog een stap verder. Hij bespreekt in dit stuk de afscheidsoratie van A. van de Beek, *Spreken over God. Over de bron van theologische kennis*. Amsterdam: Vrije Universiteit, 16 september 2010. In deze rede houdt Van de Beek zich op een andere wijze bezig met het thema, dat ook ons in dit hoofdstuk bezig houdt: hoe komen we als mensen van de Verlichting tot betrouwbare kennis van God? Van den Brom stelt dat hij dat nog teveel doet binnen het gesloten wereldbeeld, dat de Verlichting heeft opgeroepen. Van den Brom zou dit wereldbeeld zelf meer onder kritiek willen stellen. Hij meent dat dit onder andere kan door in de gemeente een alternatief te ontwikkelen, waar niet het *ego cogito* heerst, maar het aan elkaar gegeven zijn, om zo tot het volle inzicht te komen. De gemeente is in haar existentie, waarin zij leeft van wat haar gezegd wordt en wat ze onderling te horen en te zeggen heeft, een alternatief paradigma voor een rationeel en immanent denken. Vooral in het beroep op de eucharistie vierende gemeenschap met alle praktijken die daaruit voortvloeien, raken het betoog van Van de Beek en Van den Brom elkaar en zien ze beiden deze gemeenschap als de belangrijkste vindplaats van God in deze wereld. Het is een vindplaats van God *in* deze wereld (verificatie), maar tegelijk verwijst ze naar de andere wereld van God, die haar oorsprong is (doorbreking van het immanente denken). Ik vind dit een vruchtbare benadering, maar pleit in mijn tweetrapsbenadering ook voor een openbreken van het gesloten wereldbeeld van de Verlichting op andere manieren.

anderen die niet, niet meer, of nog niet geloven. Ze leven, in grote delen van Europa althans, met hen samen in een agnostische cultuur, waardoor de agnost ook in het eigen hart schuilt. Niemand kan zich geheel en al aan de cultuur waarin hij ademt onttrekken. Dat is inclusief het plezier dat eraan beleefd wordt ook een lot dat gedragen moet worden. In deze agnostische cultuur leven mensen die heel scherp nadenken, kritische vragen stellen, daardoor soms van veel vroegere vanzelfsprekende geloofsvoorstellingen zijn afgeraakt en mensen die niet zo gewend zijn kritisch na te denken, misschien nog wel op hun werk, maar niet 's zondags in de kerk. Dat is een verschil tussen mensen, maar zegt niets over dat de een beter zou zijn dan de ander. De gemeente van Christus is geroepen solidair te zijn met al die mensen in haar midden, die zich door theses als van Kuitert geraakt weten, die zeggen: dat denk ik ook vaak. De gemeente is eveneens geroepen solidair te zijn met hen die in het geheel niet geloven, omdat ze weet van het geloof als een derde, *geschonken* werkelijkheid naast religie en nihilisme als vruchten van eigen bodem, om het in de terminologie van Miskotte te zeggen. Wanneer de gelovigen vandaag in de cultuur de pendelbeweging van religie en nihilisme zien, herkennen ze de pendelbeweging tussen deze twee in het eigen hart. Het derde, het geloof, is gave van de Geest, geen prestatie en geen bezit, dus ook in het geheel niet iets om zich op te laten voorstaan.⁴⁹³

De gemeente als de gemeenschap van geroepen christenen kan het echter niet laten bij solidariteit alleen. Intern en extern solidair met zoekers en twijfelaars zal zij tegelijk verlangen anderen nieuwsgierig te maken naar het geheim van het leven waarvan het Nieuwe Testament getuigt, het leven uit en door Jezus Christus, het leven door de Geest bij het Woord. De kracht van dit leven zal moeten overtuigen. Wanneer dat het niet doet zal geen rationeel betoog baten. De verlegenheid met het immanente wereldbeeld doet bedelen om de Geest. Tevens mag de gemeente in de westerse wereld zich laten inspireren door broeders en zusters in de wereldwijde gemeenschap van gelovigen, in wie zij dezelfde vrucht van de Geest herkent als waarover Paulus zich zo verblijdde en op grond waarvan hij zei: wij weten zeker dat het evangelie aangaande Jezus Christus, de Gekruisigde, de diepste waarheid aangaande God bevat.

Samen met die allen staat de gemeente midden in een beweging van de Geest, die met handen te tasten is. Dankzij het werk van Jezus is er sinds Pinksteren een beweging op gang gebracht en die behelst veel meer dan een optelsom van subjectieve gevoelens van religieuze mensen. Het gaat om een intersubjectief gebeuren, een gedeelde ervaring van wie God is door alle culturen heen. We kunnen ook in aansluiting op wat Paulus schrijft wijzen op de gedeelde ervaring van de kracht van Gods Geest, die tot op van vandaag werkt, in vruchten en gaven, in wonderen en tekenen. De Geest geeft wereldwijd aan Afrikanen, Europeanen, Amerikanen, Aziaten, door alle culturen

⁴⁹³ G.H. ter Schegget: 'Miskotte heeft altijd gezegd: christen kun je niet zijn, je bent ertoe geroepen, en dat is wat anders.' In: *In de Waagschaal*, 31, 203.

heen eenzelfde soort getuigenis. Of ze zich nu cultureel gesproken in of buiten, vóór of na de Verlichting bevinden, ze hebben iets gemeenschappelijks in de ervaring van de waarheid van God, door zijn Geest. Die waarheid wordt geverifieerd in een leven door diezelfde Geest, waarin de vrucht van de Geest op velerlei wijze zichtbaar wordt. Ook om deze reden is oecumene belangrijk, de beleving van de katholiciteit van de kerk. Ook om deze reden is het belangrijk veel meer dan tot nu toe gedaan wordt in contact te treden met de migrantenkerken in ons eigen land. Zij zijn minder dan autochtone West-Europeanen door de Verlichting heen gegaan. Dat roept in ons in eerste instantie iets op als zouden zij niet zoveel voor onze wijze van geloven kunnen betekenen. Dat is echter de vraag. Wanneer zij niet door de Verlichting zijn heengegaan, zullen ze problemen hebben met onze academische theologie, maar het geloof van de gemeente verblijdt zich over alle vrucht van de Geest, die het bemerkt. Vooral om die reden moeten we niet aan de migrantenkerken voorbij gaan. Vervolgens zou dan de academische theologie wellicht ook weer de Heilige Geest en het geloof van de gemeente als haar fundament kunnen herontdekken.⁴⁹⁴

Overtuigend?

We keren terug naar het betoog van Paulus, hierboven verwoord. Hoe overtuigend is dit betoog nu voor een religieuze scepticus anno 2011? Hoe overtuigend is dit voor iemand die meent dat alles wat wij over de werkelijkheid van God zeggen, berust op religieuze verbeelding in plaats van op openbaring? Hiermee samenhangend is de vraag belangrijk: hoe stellen we eventueel de argumentatie, zoals hierboven op grond van Paulus ontwikkeld, aan de orde in een gesprek met twijfelaars, met mensen die uitgaan van de religieuze verbeelding? Kan dat wel of kunnen we daar beter niet aan beginnen? Dat er grenzen aan deze onderneming zijn wil ik illustreren met een praktijkvoorbeeld.

Nadat ik een preek gehouden had over 1 Korintiërs 2 in de trant van wat ik hierboven verwoordde en daarin tegelijk terloops zei dat Kuitert dus ongelijk had, kwam iemand naar me toe, die zei: hier staat een aanhanger van Kuitert voor u en u heeft me allerminst overtuigd. Dat was een leerzame ervaring. Ik had de fout gemaakt het betoog van Paulus, dat vanuit intersubjectieve ervaring een beroep doet op beaming, uiteindelijk toch weer een rationele wending te geven. Mijn verhaal had aan sterkte gewonnen wanneer ik had gezegd dat het sluitende bewijs er niet is, maar dat Paulus een appèl op ons allen doet goed te letten op de tekenen: de gaven van de Geest, die zichtbaar zijn en heenwijzen naar de Gever, die onzichtbaar is. Het alternatief is deze tekenen van de Geest te zien als niet meer dan charismatische uitingen

⁴⁹⁴ Zie Van de Beek 1982 (*God kennen - met God leven*). Dit pleidooi hield Van de Beek reeds bij zijn aanvaarding van het ambt van kerkelijk hoogleraar te Leiden op 18 juni 1982. Welke ontwikkeling van inzichten er ook geweest moge zijn bij Van de Beek tussen 1982 en 2010, in dit opzicht is er een ongebroken doorgaande lijn vanaf de inaugurele rede tot en met de hierboven genoemde afscheidsrede.

en charitatieve handelingen, behorend bij een van de vele religieuze bewegingen. Maar waarom zou dit alternatief geloofwaardiger zijn dan de interpretatie van Paulus? De interpretatie van Paulus vraagt slechts dat we ons daarvoor open stellen, de bereidheid hebben om innerlijk geraakt te worden. Zo worden we niet van buitenaf gedwongen, maar van binnenuit overtuigd van de daadwerkelijke aanwezigheid van de God die zich in Jezus heeft openbaard.

Voor zover we Paulus' argumentatie gebruiken kan dat dus niet zijn om een rationeel sluitend betoog te houden. Wel kan zijn argumentatie ons helpen boven het al te subjectieve uit te komen. Geloven is veel en veel meer dan een persoonlijk gevoel. Er is een wereldwijde gemeenschap van gelovigen: de kerk. Ik doe niet méér dan geloven wat de kerk gelooft. Daar is aan de christelijke kerk een eeuwenlange geschiedenis van het joodse volk vooraf gegaan en dat joodse volk is er nog steeds als levend teken dat naar zijn God, die ook de God van de christenen is, verwijst. Daar is de historische persoon van Jezus, kind van het joodse volk en tegelijk, op onbegrijpelijke wijze, voor miljoenen, wereldwijd in allerlei culturen, tot op de dag van vandaag, de Levende die bij hen is.

Barensweeën

Wanneer het gaat om het duiden van de tekenen komt in het verhaal van Nouwen ook het beeld voor van de samentrekkingen van de baarmoeder. Dit beeld brengt ons op een andere manier opnieuw dicht in de buurt van Paulus en van wat hij ons wil vertellen over de Geest. Deze keer niet in 1 Korintiërs 2, maar in Romeinen 8. Daar ontwikkelt Paulus de gedachtegang dat wij alle pijn en lijden, zoals wij die persoonlijk en wereldwijd ervaren, mogen duiden als barensweeën. Dat doet de christelijke gemeenschap dus ook. Ze duidt niet alleen liefde, blijdschap, vrede, zachtmoedigheid et cetera (Galaten 5) als vrucht van de Geest. Ze duidt ook het lijden en de strijd, het zuchten van de hele schepping als behorend bij wat in het kruis van Jezus op gang is gebracht.

Is dit waar? Is dit overtuigend? Wie hier niet alleen op zijn gevoel afgaat, maar wie innerlijk verbonden is geraakt met het verhaal van het volk Israël, zoals zich dat in het Oude Testament en tot op de dag van vandaag afspeelt; wie innerlijk verbonden is geraakt met het verhaal van Jezus, zoals dat in het evangelie verteld wordt, maar ook tot op de dag van vandaag zich afspeelt; wie innerlijk verbonden is geraakt met de gemeente van Jezus, die zal telkens weer datzelfde patroon tegenkomen, namelijk dat het alleen door de dood naar het leven gaat, alleen door het lijden naar de heerlijkheid. Is dat dan allemaal toeval? Of is hier meer aan de hand? Mogen we op grond van dit alles inderdaad hoop hebben dat het met heel deze kreunende wereld eens goed komt? Opnieuw geldt: het is een zaak van geloof, dat alleen door participatie aan de gemeenschap van gelovigen gevoed en bevestigd wordt. Toch gaat het hier om een interpretatie van de door iedereen ervaren werkelijkheid, die minstens te denken kan geven. Het gaat ook hier om veel meer dan een sub-

jectief gevoel van een paar laatste gelovigen die nog niet weten dat het christelijk geloof zijn langste tijd heeft gehad. Het paradigma van deze levensgemeenschap, waarbinnen de gelovigen waarnemen, interpreteren en denken, is een paradigma dat anderen een spiegel van waarachtig menselijk leven kan voorhouden, waarbij men nergens het hoofd voor in het zand hoeft steken.⁴⁹⁵

Verwondering en ontvankelijkheid

De waarheid van het christelijk geloof valt niet te bewijzen. Evenmin valt te bewijzen dat godsdienst in het algemeen te maken heeft met openbaring van de overkant en niet met religieuze verbeelding van ons eigen brein, dat immers tot zoveel vormen van verbeelding in staat is; alle vormen van kunst getuigen daarvan. Wel kunnen we ons oefenen in het loslaten van het puur immanente wereldbeeld. Dat is voor christenen net zo belangrijk als voor niet-christenen. Voor christenen dreigt in de westerse wereld het gevaar dat ze alleen op zondag in een aantal bovennatuurlijke zaken geloven en verder heel de week er eigenlijk ook een immanent wereldbeeld op nahouden. Voor ieder, gelovig of niet-gelovig, is het belangrijk een nieuwe ontvankelijkheid te oefenen voor het onverwachte, het niet berekenbare, het niet zomaar verklaarbare.⁴⁹⁶ Geloof begint in de Bijbel heel vaak met *verwondering*. Er gebeurt iets dat anders is, dat het vanzelfsprekende doorbreekt; dat wekt verwondering. Vervolgens is één mogelijkheid dat het daar bij blijft. Een andere mogelijkheid is dat het gebeuren aan bovennatuurlijke krachten wordt toegeschreven, goden of demonen. Een laatste mogelijkheid is dat het wordt toegeschreven aan de God van het verbond en de Vader van Jezus. Dan spreken we van geloof. Ook in dit laatste geval is het echter begonnen met verwondering.

Het is belangrijk dat er een bekering plaatsvindt van een immanente naar een open werkelijkheidsbeleving. Als dat gebeurt is de volgende vraag: wie komt ons in die open werkelijkheid nu het meest geloofwaardig tegemoet? Dat zijn dus twee stappen, twee 'bekeringen'. Nu we in het postmodernisme het meest harde rationalisme voorbij lijken te zijn - hoewel dat proces nogal ongelijktijdig verloopt - maken een aantal mensen deze eerste stap. Van een rationeel atheïsme of agnosticisme schuiven ze op naar een nieuwe ontvankelijkheid met openheid voor andere opties. Dat is een belangrijke ontwikkeling, want het wordt lastig om het evangelie over Gods liefde, geopenbaard in Jezus Christus, te vertellen aan mensen die in een gesloten wereldbeeld zitten. Als ze het al zouden geloven - omdat ze misschien meer gevoelsmensen zijn dan rationalisten - zal het als een zwerfsteen in hun bestaan be-

⁴⁹⁵ Hetgeen bijvoorbeeld Miskotte als tolk en getuige binnen de gemeenschap der gelovigen schreef over de omgang met de vragen van Job in *Antwoord uit het onweer* (zie hoofdstuk 5), kan ieder mens, die zoekt naar waarachtig menselijk leven in een wereld vol van lijden, worden aangeboden als reëel alternatief voor vluchtgedrag of nihilisme.

⁴⁹⁶ Vergelijk wat we in het vorige hoofdstuk schreven over de analogie tussen het contingente van de openbaring en datgene, wat ons op velerlei manieren in het leven als verrassing toevalt.

landen, zonder dat de boodschap echt wortelt en in hun leven integreert. Daarom moeten we de bocht ruimer nemen.

Nico ter Linden schreef in 1985 in de rubriek 'Kostgangers', die hij toen in het dagblad *Trouw* had, onder de titel *Braambos* een stukje over de vraag hoe Mozes bij de brandende braamstruik de heel bijzondere ervaring van de ontmoeting met JHWH overkomen kan zijn. Als illustratie, als rationalistisch tegenbeeld geeft hij dan het volgende gedicht van Simon Knepper weer:

Wat me nu is overkomen,
loop ik langs een rijtje bomen,
vliegt er aan mijn linkerhand
plots een braamstruik in de brand.

Echter zie! Het veldgewas
valt niet uit elkaar in as,
maar het blad bleef ongeschonden
of geen vuur en vlam bestonden.

Je begrijpt, ik stond versteld!
Toch de brandweer maar gebeld.

Nico ter Linden zegt dan onder andere nog het volgende:

Mozes zou het braambos nooit hebben zien branden als zijn moeder hem het vermogen hiertoe niet met de moedermelk had ingegeven [...]. Het wekken en onderhouden van religieuze gevoelens vereist de omgang met symbolen en het ontwikkelen van symboolgevoeligheid, een *sens du mystère* [...]. Wij zijn onze onbevangingheid kwijt. Ons waarnemingsvermogen lijkt verschrompeld, onze symboolgevoeligheid verzwakt.

Intussen zijn we nu 25 jaar verder. De opmerkingen van Nico ter Linden zijn zeker nog niet achterhaald. Wel zien we dat in de afgelopen jaren in bepaalde lagen van de bevolking zich een nieuwe symboolgevoeligheid heeft ontwikkeld. Tegelijk zijn allerlei vormen van nieuw heidendom manifest geworden. Dat is dan blijkbaar bijna onontkoombaar. Zodra mensen zich weer bewust worden van het feit dat er meer is dan tellen, meten en wegen, ligt het risico op de loer van religieuze verering van het bestaande. Des te meer reden is er echter voor christenen om hun duiding ernaast te zetten. Wij geloven niet in heksen, trollen en feeën. We geloven evenmin in het feit dat alles puur materie is. Wij geloven dat alles geschapen is en tegelijk iets in zich draagt van een geheim, 'een gelijkenis van meer dan aards geheimenis'.⁴⁹⁷

Het is riskant het verhaal over Jezus te gaan vertellen aan mensen die de meest basale houding van verwondering over het leven zelf en alles wat ons daarin tegemoet komt niet kennen. Het is riskant omdat dan dit verhaal als een puur immanent verhaal opgevat kan worden, waarin Jezus figureert als

⁴⁹⁷ Liedboek voor de kerken, gezang 479.

voorbeeld of wijsheidsleraar. Het is ook riskant in de meer orthodoxe variant, omdat dan een orthodox religieus segment van leven kan ontstaan (bijvoorbeeld: Jezus is voor mijn zonden gestorven) in een verder van God vergeten bestaan. Met andere woorden: *Jezus* kan dan *aanwezig* lijken, terwijl *God afwezig* blijft. Daarom hebben we in onze studie ook positieve aandacht gevraagd voor wat Houtepen schrijft over de basisemoties van de mens, die zorgen voor de basismetaforen van het godsgeloof: verlangen, vertrouwen, verzet en vergeving.⁴⁹⁸ Het bewandelen van deze weg aan de ene kant en het bewaren van het besef dat geloof uiteindelijk berust op het onherleidbare spreken van God aan de andere kant sluiten elkaar niet uit. In die zin sluiten Miskotte en Houtepen elkaar ook niet uit, maar kunnen elkaar juist aanvullen. Het eigenlijke geheim van het gebeuren in Exodus 3 is de openbaring van de Naam, onherleidbaar. De gevoeligheid van Mozes voor een religieuze ervaring bij een brandende braamstruik werd echter wel door God dienstbaar gemaakt aan zijn unieke openbaring.

Orthodoxe geloofsafval

Het hierboven ontwikkelde betoog is even relevant voor de missionaire communicatie als voor de kerk zelf. Is de kerk wel de levende geloofs- en interpretatiegemeenschap zoals we daarover hierboven onder het thema 'barensweeën' schreven? Wordt het Woord in de kerk wel zó gehoord dat de geloofsgemeenschap haar leven in deze wereld erin terugvindt en omgekeerd er ook door dit Woord bovenuit getild wordt? Een van de gevaren van orthodox-protestantse geloofskringen is dat ze leven met een God die er is voor ziel en zaligheid. Dit kan dan nog in allerlei variaties zo zijn. Bij de een gaat het vooral over zonde en oordeel, bij de ander is er juist sprake van het blijde evangelie. In beide gevallen kan het echter zo zijn dat geloven in God toch min of meer los staat van de dagelijkse ervaring 'een mens te zijn op aarde', met alle grandeur en misère, met alle vreugde, kommer en koorts. Men komt God met name in de kerk tegen, op zondag, als God voor de ziel, voor bepaalde angsten, vragen en zonden. Voor deze thematieken, die in de kerk aan de orde komen, wordt God als zeer relevant ervaren. Zodra echter de context wisselt, de kerkcultuur wegvalt, bijvoorbeeld door verhuizing, door een nieuwe levensfase, door andere vrienden, kan het geloof zomaar als een pakketje worden achtergelaten. Dan blijkt dat Hij allang niet meer op een omvattende manier aanwezig was, maar slechts op de toegespitste manier van die kerk, die er een bepaalde manier van geloven op nahield, waar men nu aan ontgroeid is. Een duidelijk voorbeeld hiervan is Franca Treur. In haar roman *Dorsvloer vol confetti*⁴⁹⁹ laat de milde en licht ironische toon waarmee ze op haar kerkelijke verleden terugblijkt voelen hoe ver de afstand intussen is. De afstand is groter dan wanneer een schrijver zich fel afzet tegen dit ver-

⁴⁹⁸ Houtepen 1997, 138.

⁴⁹⁹ F. Treur, *Dorsvloer vol confetti*. Amsterdam: Prometheus 2009. Zie ook het interview met haar in: *Wapenveld*, 60-1, 14-20.

leden. Zelf zegt ze ervan in een interview in *Wapenveld*: 'Ik denk dat dit boek harder aankomt, omdat het subtiel is.' Ze kijkt zonder rancune terug op haar opvoeding en de kerkelijke cultuur van haar jeugd. Toen ze er deel van uitmaakte ervoer ze die niet als beklemmend. Ze deed nog belijdenis, want binnen het toenmalige referentiekader ervoer ze God als relevant. Intussen was ze echter blijkbaar als modern mens innerlijk al geseculariseerd, want toen ze in Leiden ging studeren liet ze God en geloof achter zich. Dat is opmerkelijk. Wanneer God een veel grotere rol in het leven speelt, zodat ook de gebeurtenissen van het dagelijks leven voortdurend op Hem worden betrokken zal men, wanneer men het geloof verliest, heel kaal in de wereld komen te staan. Maar diegenen, die deze ervaringen met God in hun leven niet hebben opgedaan en Hem slechts op een geïsoleerde manier hebben gekend als onderdeel van een bepaalde kerkcultuur met specifieke thematieken, missen er kennelijk weinig aan. 'Ik had eigenlijk helemaal niet het gevoel dat ik iets kwijt was', zei wijlen Hans van Mierlo over het afscheid van zijn katholieke opvoeding. Franca zegt in het interview dat ze wel veel gehuild heeft, omdat ze tegen iedereen die ze kende moest zeggen dat ze niet meer geloofde, maar dat het anderzijds ook voelde als een bevrijding. Het meest ingrijpende in het interview is dat ze zegt in haar studententijd, toen haar twijfels opkwamen, op de reformatorische studentenvereniging geen mensen ontmoet te hebben met wie je kon praten over de vraag of God en de hemel wel realiteiten waren buiten onszelf of slechts gedachten in ons eigen hoofd. Dit onderstreept wat we hierboven schreven over het gevaar van de verdringing van het agnosme binnen de kerk zelf. Het agnosme moet bespreekbaar worden tot in het hart van de christelijke gemeente. Vervolgens moet helder en duidelijk verteld worden dat er verschil is tussen door de kerkcultuur gevormde beelden en de God van de grote christelijke traditie. In samenhang daarmee kan dan uitgelegd worden hoe mensen in deze grote christelijke traditie steeds weer overtuigd werden van het feit dat deze God niet alleen maar in hun hoofden bestond, maar de Levende was. Belangrijk is ook dat uitgelegd wordt waarom wij in onze tijd zo sterk de aanvechting kennen dat God slechts bestaat in de verbeelding van onszelf. De analyses van theologen als Pannenberg over de afwezigheid van God, van Houtepen over het agnosme en van Miskotte over het (oneigenlijke) nihilisme moeten niet alleen in de studeerkamers van theologen blijven hangen, maar op eenvoudige wijze met gemeenteleden gedeeld worden.

Betekent al dit onderwijs en al deze uitleg dat het agnosme dan af zal nemen? Niemand kan een ander het geloof geven. Wel kunnen we bewerken dat mensen veel langer bezig blijven met de vraag of ze het met hun latente of in het bewustzijn groeiende agnosme wel bij het goede eind hebben. Wanneer het sluimerende agnosme in alle eerlijkheid bespreekbaar gemaakt wordt krijgt geloof een veel eerlijker kans en wordt ongeloof niet meer beleefd als het loslaten van een cultureel gebonden godsbeeld, maar als het loslaten van een geloofs- en interpretatietraditie met heel goede papieren.

Apologetiek

Met de beschouwingen in dit hoofdstuk zitten we middenin wat vanaf de vroege kerk ‘apologetiek’ wordt genoemd. We hebben er in hoofdstuk 5 bij stilgestaan, maar willen er hier nog iets meer van zeggen. Apologeten proberen het christelijk geloof te verdedigen tegen allerlei valse aantijgingen; zo begon het vooral in de vroege kerk. Later kwamen er ook steeds meer apologeten die het christelijk geloof aannemelijk probeerden te maken voor mensen met een andere overtuiging. Wanneer wij zien hoeveel mensen er vandaag samen met ons in Nederland wonen terwijl ze een andere dan de christelijke overtuiging aanhangen, lijkt apologetiek ook vandaag een urgente zaak. Tegelijk heb ik hier mijn aarzelingen; ik refereerde hier al aan toen ik hierboven vertelde van mijn aanvaring met de aanhanger van Kuitert. Snel overspeelt men zijn hand. Geloven in de God van de Bijbel is een geheimenis; de ogen moeten open gaan, je moet met andere ogen gaan zien. Dat neemt niet weg dat mijn pleidooi om het immanente wereldbeeld open te breken teneinde ruimte te scheppen voor de mogelijkheid dat de aanwezigheid van God opnieuw opgemerkt kan worden, een vorm van apologetiek is. Ook mijn pleidooi het agnosme bespreekbaar te maken in het hart van de gemeente kan als een pleidooi voor apologetiek verstaan worden.

Mijn bezwaren beginnen bij die vormen van apologetiek, waarbij eerst op het niveau van de ratio een redenering wordt opgezet om aan te tonen dat de leerstellingen van het christelijk geloof zeer geloofwaardig zijn, om dan vervolgens de ander voor de keuze te zetten: wat weerhoud je nog om te geloven? Misschien wil je het niet, omdat geloof je leven overhoop zou halen, zoals je dat tot nu toe leefde? Misschien durf je niet met vertrouwen je over te geven, omdat je weinig *basic trust* hebt meegekregen? In ieder geval: je hoeft het als modern mens met een gezond verstand nergens om te laten. Op de een of ander manier slaat deze vorm van apologetiek in de Angelsaksische wereld blijkbaar aan, want zowel A. McGrath⁵⁰⁰, T. Keller⁵⁰¹ als T. Wright⁵⁰²

⁵⁰⁰ A. McGrath, *Bruggen bouwen*. Kampen: Voorhoeve 1995; A. McGrath, *The twilight of atheism. The rise and fall of disbelief in the modern world*. Londen: Rider 2004.

⁵⁰¹ T. Keller, *In alle redelijkheid*. Franeker: Van Wijnen 2009.

⁵⁰² C. Evans en T. Wright, *De laatste dagen van Jezus. Wat echt gebeurde*. Kampen: Kok 2010. Toen ik dit laatste boek gelezen had, was ik mijn geloof in de opstanding bijna verloren. De rationele argumentatie bracht mij uit de ruimte van de ontmoeting op het beschouwende niveau, waar mijn kritische geest allerlei vraagtekens ging plaatsen bij de argumentatie, die ik maar ten dele plausibel vond. Ik kreeg het geloof in de opstanding weer terug toen ik me opnieuw liet raken door het verhaal van de ontmoeting tussen Jezus en Maria in de hof (Johannes 20:11-18), een stuk van Désanne van Brederode en een gedicht van Ida Gerhardt hierover las. Ik ben het helemaal eens met wat Van de Beek schrijft naar aanleiding van de argumentatie van J. Polkinghorne, die een voorstel doet om opstanding op te vatten als ‘zelforganiserende informatie in een andere tijd-en-ruimte-werkelijkheid’: ‘Ik moet zelfs constateren dat argumentaties zoals die van Polkinghorne mij eerder van het geloof in de opstanding vervreemden dan dat ze het versterken [...]. Door de rationaliteit, die het punt waar het eigenlijk om gaat niet raakt, treedt er een vervreemding op die een sterkere aanvechting van het geloof geeft dan een existentiële crisis’, in: Van de Beek, *God doet recht*. Zoetermeer: Meinema 2008, 59-60. De argumentatie van Pannenberg inzake de opstanding van Jezus vind ik meer ondersteunend, juist omdat ze niet zo

bedienen zich van dergelijke argumentatie, hoewel de een meer dan de ander. Zij zijn goede theologen, die hun sporen hebben verdiend. Toch hinderen hun apologetische redeneringen mij op deze manier vaak meer dan dat ze helpen. Dit geldt ook voor veel mensen die ik ken. Ik ben er nog steeds niet helemaal uit hoe dat komt; hangt het samen met het feit dat op het Europese vasteland de Verlichting diepere sporen heeft getrokken dan in Engeland en Amerika? Hangt het samen met andere persoonlijkheidstypen? In de Angelsaksische wereld zullen toch ook genoeg mensen wonen die niet zo snel door rationele argumentatie worden overtuigd, omdat ze psychologisch gesproken anders in elkaar zitten? Hoe dan ook, de meeste mensen die ik ontmoet en die moeite hebben met het christelijke verhaal, hebben die moeite niet op grond van puur rationele argumenten. Ze zullen dus ook niet door rationele tegenargumenten worden geholpen. De moeite die ze hebben ligt op het existentiële niveau, heeft alles te maken met een basiservaring als mens van deze tijd. Tot in het diepste van hun ziel wil het er bij hen niet in dat deze moderne, boeiende en tegelijk vreselijke wereld met zijn miljarden mensen door een liefhebbende Vader is gewild en wordt bewaard voor zijn eeuwige rijk. Dat klinkt hen zo fabelachtig in de oren, echt een sprookje, veel te mooi om waar te zijn. Natuurlijk komen daar dan ook allerlei argumenten vanuit het moderne natuurwetenschappelijke wereldbeeld bij, het oneindige heelal, de geweldadige evolutionaire ontwikkeling van miljoenen jaren et cetera, maar ten diepste gaat het om een existentiële ervaring van ongeloofwaardigheid.⁵⁰³

Bijbelklas

De apologetiek waar ik voor pleit moet deze existentiële basisgevoelens van mensen in onze cultuur serieus nemen. Anders ontstaat door apologetische argumentatie meer kortsluiting dan dat deze winst oplevert. Wie de verwarrende wereldervaringen van zijn postmoderne tijdgenoten niet kent of kan meevoelen moet niet het christelijk geloof als antwoord op de grote levensvragen presenteren. Hij heeft immers de levensvragen van vandaag niet eens gehoord, laat staan doorleefd. Wie ze wel kent moet vervolgens geen rationele antwoorden geven, maar levensantwoorden, antwoorden die doorleefd zijn en waarmee geleefd kan worden. Die antwoorden heeft de gelovige nooit als een pakket waarheden bij zich, maar moet hij zelf telkens opnieuw ontvangen in het horen van het Woord. Het is daarom het meest vruchtbaar wanneer gelovigen en niet (meer)-gelovigen de woorden van apostelen en profeten samen, voor het eerst of opnieuw, gaan lezen.

Het gaat bij geloven niet om een instant boodschap, die geslikt moet worden als levertraan; moeilijk maar bijzonder heilzaam. Miskotte, aan wiens theologie deze karikatuur wel eens is opgedrongen, zo hebben we gezien,

sluitend is. Het is apologetiek, die haar eigen grenzen heel goed benoemt, zoals in hoofdstuk 2 is uiteengezet.

⁵⁰³ Zo bijvoorbeeld E. Drayer als woordvoerder van het agnosme in het zogenaamde Jacobidebat op woensdag 8 december 2010, naar aanleiding van het boek van Arjan Markus: *Adieu God. Over het afscheid van de persoonlijke God*. Zoetermeer: Meinema 2010.

pleit voor een ontmoetingsplaats, een leerhuis, naast de kerk, waar alle vragen gesteld kunnen worden, maar dan wel in de ontmoeting met de originele woorden van apostelen en profeten.⁵⁰⁴ Daarvan verwachtte hij het, van het bijbels abc. Deze uitdrukking, 'het bijbels abc', kan als uitdrukking het misverstand wekken dat het om het leren van een les zou gaan, ook een verstandelijke bezigheid, net zoals de redeneringen van de apologetiek mikken op het verstand. Dit is echter niet het geval. De grondwoorden van apostelen en profeten zijn namelijk doorademend van existentiële zaken als verlangen, verlatenheid, verwondering, verwachting en vreugde. Wie hun woorden hoort ontmoet mensen die geloven op hoop tegen hoop. Zelf waren ze in de chaos van hun wereld verbaasd van het contingente van Gods daden (Miskotte), van het gratuite te midden van dood en chaos (Houtepen), van dingen die God daadwerkelijk deed tegen alle verwachting in (Pannenberg). De ontmoeting met de originele woorden van profeten en apostelen is geheel anders dan de ontmoeting met een christelijke kant-en-klaar boodschap. De beste vorm van apologetiek is daarom, juist wanneer wij beseffen dat de diepste vragen van mensen op existentieel en niet op rationeel niveau liggen, de bijbelklas, het leerhuis, de ontmoetingsplaats waar gelovigen en niet-gelovigen steeds weer samen met les 1 bezig gaan: het schijnt werkelijk zo te zijn dat het eeuwige zwijgen dat ons omringt is doorbroken (Genesis 1:3). Al de andere lessen vinden hierin hun grond en nooit wordt het vanzelfsprekend.

Paradigmawisseling

Wie is bereid een dergelijke bijbelklas binnen te stappen? In de regel zal het een 'zoeker' zijn, die de sceptische fase van het agnosme voorbij is, die op de een of andere manier is gaan twijfelen aan het immanente wereldbeeld. Verder kan hij of zij nog alle mogelijke vormen van scepsis hebben die de christelijke boodschap betreffen, vooral op existentieel niveau, waarover we hierboven spraken. De kans dat iemand die uitsluitend immanent denkt een bijbelklas binnenstapt is echter niet zo groot. Daarom pleitten we hierboven voor de tweetrap benadering. Stapt men wel met het immanente wereldbeeld de bijbelklas binnen, dan is de kans groot dat men spoedig struikelt over wat het 'mythische wereldbeeld' genoemd wordt. Er zijn leraren die deze leerling dan ogenblikkelijk uit gaan leggen dat hij dit mythische wereldbeeld natuurlijk niet hoeft te accepteren om toch door de boodschap geraakt te worden. Het is echter de vraag of dat werkt. Het problematische van wat dan het mythische wereldbeeld heet is namelijk niet dat er engelen en duivelen zijn, maar dat *God* er is. In de Bijbel komt men hoe dan ook in aanraking met een wereld die voorafgaat aan de wereld die wij kennen. Tevens is die wereld die voorafgaat ook de achtergrond en de horizon van onze ervaarbare wereld en de hoofdbewoner van die wereld is God. Wie dat weg filtert kan ontroerd worden door existentiële ervaringen van mensen die in de bijbelse verhalen naar voren komen, maar mist dan toch juist de clou. Daarom staan Pannen-

⁵⁰⁴ Miskotte 1983 (*Als de goden zwijgen*), 68.

berg en Houtepen als wachters bij de deur van de bijbelklas van Miskotte. Zij zeggen: het gaat hierbinnen niet alleen om geraakt worden op existentieel niveau. Wees gewaarschuwd: wanneer u meegaat in wat hier verteld wordt laat u zich automatisch in een ander paradigma trekken dan het paradigma van de moderniteit. Het gaat hier niet alleen om innerlijk geraakt worden, het gaat ook om totale vernieuwing van uw denken.

Moet het altijd via de tweetrap benadering gaan? Is ook het omgekeerde niet mogelijk? Kan men ook niet tot een besef van een wereld achter onze wereld komen wanneer men zich laat raken door het bijzondere getuigenis van een verhaal uit de Schrift? Kan de kennisweg niet geheel via het bijzondere naar het algemene gaan? Dat zal zeker kunnen; we schreven daarover hierboven reeds in het verband van Paulus' argumentatie betreffende de Geest (1 Korintiërs 2:6-16). Wanneer men de Geest van God ontvangt en die ook als zodanig leert benoemen kan men eenvoudig niet meer in een immanent wereldbeeld blijven geloven. Ook dan blijft het echter belangrijk dat alsnog de eerste trap in zicht komt en gereflecteerd wordt. Wie de Schrift verstaat moet het gesloten wereldbeeld als verblinding leren ontmaskeren, anders heeft hij de Schrift niet werkelijk begrepen.

In feite is 'tot geloof komen' in onze door de Verlichting gestempelde cultuur, dat je je aan laat spreken door wat de christelijke traditie aanreikt en van daaruit in een ander paradigma wordt binnengehaald dan het paradigma van de gesloten werkelijkheid.⁵⁰⁵ De christelijke traditie is een bijzondere invulling van een niet-immanent paradigma. Een van de taken van apologetiek is uitleg te geven over dit paradigma, dat niet zomaar op een dag uit de lucht is komen vallen, maar een lange ontwikkeling heeft gekend. Het geloof in een leven na de dood, een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, is niet als een afgerond verhaal uit de hemel gevallen.⁵⁰⁶ Het is begonnen bij iemand die zich door een stem liet wegroepen uit zijn omgeving, met een belofte van een nieuwe toekomst. Die toekomst ligt niet in het cirkelen om de eigen as, maar in het 'op weg gaan'. Had iemand deze man onderweg gevraagd waarom hij als vreemdeling rondtrok, dan had hij alleen maar kunnen verwijzen naar die Stem. 'Er zijn zoveel mensen die stemmen horen', geven moderne mensen dan als reactie. 'Sterkte ermee, als je verder maar geen schade aanricht, anders komen we je nog wel tegen in een psychiatrische inrichting.' Zo kwetsbaar is het begonnen, aangevochten. Die gestalte heeft geloven vandaag nog. Klopt het wel? Telkens zijn er echter onderweg dingen gebeurd, waar-

⁵⁰⁵ Vergelijk Arjan Markus 2010 (*Adieu God*), 112. Hier ontwikkelt hij een soortgelijke gedachtegang.

⁵⁰⁶ In de hierna volgende schets is verwerkt wat we in deze studie ontdekten bij Houtepen en Pannenberg, hun visie op openbaring als een proces van cumulatieve ervaringen. Het feit dat Miskotte nadruk legt op het contingente van de openbaring, hoeft hiermee niet in strijd te zijn. Zijn openbaringsleer onderstreept dat het cumulatieve proces nooit een kwestie was van een rekensommetje. Er is altijd door heel het proces heen het wonder van aangesproken worden: de vrijheid van God, die in de vrijheid van zijn woorden en daden het vrije antwoord van de mens oproept.

door het aanvankelijke vermoeden is bevestigd. In de loop der tijd is de man, Abraham, geworden tot een stamvader, is er een volk ontstaan, een geloofsgemeenschap waarbinnen die oorspronkelijke vermoedens steeds opnieuw werden bevestigd. Dit hele proces van de Stem horen, bevestigingen ontvangen, nieuwe ervaringen durven interpreteren, nieuwe woorden horen, hoop koesteren op grond van gedeeltelijke vervullingen; dit hele proces noemen we openbaring. De openbaring is dus geen granieten waarheid, die uit een andere wereld hier neerdaalde en die mensen toen op de een of andere wijze, misschien wel onder druk, geslikt hebben. Openbaring is van meet af aan verbonden geweest met ervaring. Van de menselijke kant uit gezien is het ervaring, van de andere kant uit gezien is het openbaring. Wanneer Mozes en de profeten opnieuw de Stem horen, kunnen ze die plaatsen binnen het interpretatiekader waar ze inmiddels een 'antenne' voor hebben ontwikkeld. De Stem bevestigde wat eerder was gezegd en soms zagen ze die bevestiging ook in hun eigen geschiedenis.

Te midden van de machtige rijken van grote koningen zijn er de hele geschiedenis van Israel door steeds kleine mannetjes, zonder enige status, die op gezag van God betekenisvolle dingen doen. Ze zijn vaak vervolgd en verguisd, maar hun woorden zijn geboekstaafd, opdat het nageslacht zou weten dat zij het bij het rechte eind hadden. Ergens in die geschiedenis komt dan een rabbi uit Nazareth. Diens voorloper Johannes wordt in de gevangenis onthoofd; zijn getuigenis lijkt ook vroegtijdig te smoren. Vanwege deze rabbi uit Nazareth, Jezus, hebben we het echter vandaag ook nog over Johannes en over al diegenen die in het spoor van Jezus zijn gegaan voor Hem en na Hem. De incarnatie is het unieke van het christelijk geloof; de christelijke boodschap is niet zomaar een verhaal uit een ideeënwereld, het is vlees en bloed geworden in Jezus, in de geschiedenis van de mensheid. Eeuwenlang is zijn komst voorbereid, op vele plaatsen in het Oude Testament ritselt het van de verwachting. In de volheid van de tijd is Hij gekomen als vervulling van de beloften.

Zo tekent zich een patroon af. Het begint bij een vermoeden, het wordt langzamerhand tot een zekerheid, hoe aangevochten ook, het wordt weer bevestigd en in nieuwe geslachten als waarheid opgenomen. Het interpretatieverhaal, dat steeds groeit, helpt om de geschiedenis, het heden en de toekomst te interpreteren. Van de god Kamos uit Moab, van Baäl en Astarte, van Dagon en de andere goden van de Filistijnen is niets meer vernomen, maar wel van dit verhaal.

Apologetiek en eschaton

Ik heb intussen niet de illusie dat ik mijn agnostische tijdgenoten met deze uiteenzetting zomaar kan overtuigen. Het zal er vroeg of laat om gaan innerlijk geraakt te worden. Echter, de gedachte dat het christelijk geloof een willekeurig verhaal is dat zomaar geponeerd wordt tegenover andere verhalen die veel waarschijnlijker lijken, berust op een ernstig misverstand. Voor mij en voor hen blijft waar: als er niet een voleinding der eeuwen is, als de dood

niet wordt overwonnen, als er geen nieuwe wereld komt waarin alle dingen door God worden rechtgezet, dan is het christelijke verhaal niet waar gebleken. Dan is het een interpretatieverhaal geweest waarin heel veel leek te kloppen, maar dan hebben we ons toch vergist.

Uiteindelijk hangt alles aan de laatste vervulling. Daar beschikken wij niet over; de toekomst is aan God. Wij weten nu nog niet wat wij zijn zullen. Het zal ons geopenbaard worden. Dat blijft het kwetsbare; over het laatste beschikken wij niet. Wij spreken over de dingen die wij hopen. Hoop die gezien wordt is geen hoop. Wij leven uit de hoop die is gefundeerd in de geschiedenis, in Jezus Christus, zijn leven, sterven en opstanding. We hebben er alle vertrouwen in dat deze God trouw is aan zijn woord. Het feit dat we leven uit de hoop maakt waterdichte apologetische verhalen onmogelijk. Waterdicht is het pas wanneer we elkaar straks aan de overkant weer tegenkomen. Voorlopig is de enige weg om tot geloof te komen en in het geloof te blijven, ondanks het agnosme buiten ons en in onszelf, de weg waarin we bewust en biddend bezig zijn met de openbaringsgetuigenissen in de heilige Schrift en waarin we deelnemen aan het leven van de gemeente, als door de Geest geleide geloofs- en interpretatiegemeenschap. In die zin blijft het adagium van de kerkvaders waar: *extra ecclesiam nulla salus*: buiten de kerk geen enkel heil.⁵⁰⁷

⁵⁰⁷ Voor het eerst komt de verwoording van het adagium voor bij Origenes (185-254). Zie: G.J. Mink, *Buiten de kerk geen enkel behoud!*? Apeldoorn: Willem de Zwijgerstichting 2000.

Samenvatting

Afwezigheid van God. Een onderzoek naar antwoorden bij W. Pannenberg, K.H. Miskotte en A. Houtepen

In deze studie richt ik mij op *het gegeven* van de afwezigheid van God zoals deze feitelijk een rol speelt in het bewustzijn en handelen van moderne West-Europese mensen. Daartoe heb ik de volgende drie theologen als gesprekspartner gekozen: W. Pannenberg, K.H. Miskotte en A. Houtepen. In het onderzoek betrek ik de vraag naar de oorsprongen van dit gegeven slechts zijdelings. Ik doe dit alleen wanneer blijkt dat het antwoord op deze vraag te maken heeft met de manier waarop de betreffende theoloog die ik onderzoek het gegeven van de afwezigheid van God vandaag waardeert. Ik probeer echter geen uitsluitsel te geven wie op dit punt gelijk heeft, omdat dat een geheel nieuw en ander cultuurhistorisch en cultuurfilosofisch onderzoek zou vragen. De vraagstelling is: Hoe gaan de te onderzoeken theologen om met het gegeven van de afwezigheid van God? Hoe verwerken zij dit gegeven theologisch? Waar zien zij de oorzaken en welke nieuwe theologische aanzetten geven zij om God weer op een relevante wijze ter sprake te brengen in een klimaat waarin Hij voor velen vaag of afwezig geworden is? We stuiten daarbij op het probleem dat verschillende terminologieën gehanteerd worden; de één spreekt over de afwezigheid van God, de ander over de dood van God, weer een ander over de verborgenheid van God. De één heeft het over het atheïsme of het nihilisme, de ander over het agnosme van onze tijdgenoten. Per schrijver wordt de gebruikte terminologie verhelderd en wordt aangetoond dat het over hetzelfde verschijnsel gaat, waarover wordt gereflecteerd.

Drie theologen

Voor mijn onderzoek koos ik drie theologen, die elk in de twintigste eeuw uitvoerig bezig zijn geweest met de vraag naar de afwezigheid van God. Met behulp van hun concepten kom ik zelf tot een eigen plaatsbepaling. De eerste theoloog die ik onderzoek is W. Pannenberg (1928-). Pannenberg werd geboren in Oost-Pruisen (nu Polen) en groeide niet kerkelijk op. Als student ging hij pas na de oorlog over tot het christelijk geloof. Hij werd een luthers theoloog, maar was dus niet met deze traditie 'besmet'. Het verklaart waarschijnlijk waarom hij niet speciaal uit één bepaalde christelijke traditie put in zijn werk, maar de meest uiteenlopende stemmen aan het woord laat, van Augustinus tot Luther, van Maximus Confessor tot Barth. Door deze laatste is hij aanvankelijk zelfs sterk beïnvloed, maar van meet af aan gaat hij ook een eigen weg. Zijn *drive* is te laten zien aan de mens van na de Verlichting dat het christelijk geloof een zeer aannemelijke optie is, wanneer men recht wil doen

aan de vragen die de mens zich stelt aangaande de bestemming van de wereld en van zichzelf. Pannenberg wil de Verlichting volstrekt serieus nemen en tegelijk laten zien dat de christelijke theologie niet verouderd is, maar antwoorden biedt die ook aan de moderne mens tegemoet komen. Het probleem van de afwezigheid van God, dat door de Verlichting is opgeroepen, wil hij als een ernstig misverstand ontmaskeren. Wie God meent te kunnen afschaffen doet noch recht aan het mens-zijn, noch aan de feitelijke gang van de geschiedenis.

De tweede theoloog wiens denken ik op dit punt naga, is K.H. Miskotte (1894-1976). Hij is een totaal andere figuur dan Pannenberg. Waar Pannenberg zeer analytisch, systematisch en rationeel is ingesteld in zijn theologie en je zijn eigen existentiële vragen er nooit expliciet in terugvindt, terwijl die er natuurlijk toch terdege zijn, is Miskotte een intuïtieve geest, is de behandeling van zijn thema's nauwelijks systematisch, zijn taal bloemrijk, existentieel geladen, als van een kunstenaar, een mysticus. Dogmatisch leunt hij aan tegen Karl Barth, die hij zijn hele leven bewonderd heeft. Toch is juist de vraag naar de afwezigheid van God voor hem een veel meer prangende vraag dan die voor Barth was. Dat maakt hem als gesprekspartner met het oog op dit thema zo boeiend. Theologisch komen we bij hem in aanraking met de positie van Barth, maar zijn eigen worsteling met de vraag geeft inzichten die een meerwaarde hebben.

De derde theoloog is A.W.J. Houtepen (1940-2010), die in de rooms-katholieke traditie staat. In deze traditie is men altijd, veel meer dan in het protestantisme uitgegaan van een oerverbondenheid tussen God en mens, God en wereld. Daarin is Houtepen als hedendaagse vertegenwoordiger van deze traditie wel het volstreckte tegenbeeld van Miskotte. Het is spannend juist deze twee denkers te contrasteren. Er is verwantschap tussen Pannenberg en Houtepen, meer dan tussen Houtepen en Miskotte. Toch gaat Houtepen ook een eigen weg in vergelijking met Pannenberg. Dat hangt aan de ene kant samen met de verschillen tussen de rooms-katholieke en protestantse traditie, anderzijds ook met de verschillen tussen modernisme en postmodernisme. Houtepen zoekt evenzeer als Pannenberg naar een herstel van de verbondenheid tussen de christelijke traditie en de cultuur en daarin naar wegen waarlangs God weer een relevante factor wordt voor onze tijdgenoten, maar hij is niet iemand van het grote alomvattende concept, een totaliteitsdenker als Pannenberg. We zien hoe hij zelf in gesprek is met Pannenberg en wat wij als reformatorisch theoloog van zijn benadering kunnen leren.

Methode

De weg waarlangs het onderzoek zich voltrekt verloopt als volgt. Na een inleidend hoofdstuk, waarin ik schets hoe in kerkelijke discussies de onderliggende thematiek van de afwezigheid van God steeds een rol speelt, maar tegelijk tot schade van de zaak waar het om gaat niet expliciet gemaakt wordt, volgt een uitvoerig hoofdstuk over Pannenberg. Dit loopt uit op een aantal vragen en uitroeptekens die we bij zijn concept stellen. Die vragen en uitroeptekens nemen we mee naar de volgende hoofdstukken. Wanneer we in hoofdstuk 3 Miskotte

bespreken en in hoofdstuk 4 Houtepen, houden we deze op de achtergrond, wanneer we hun concepten analyseren en wegen. Voor deze volgorde werd gekozen, omdat Pannenberg zowel verwantschap heeft met Miskotte als met Houtepen. Met Miskotte heeft hij de nadruk op de bijzondere geschiedenis van God met zijn volk Israël en de bijzondere openbaring in Christus gemeen, met Houtepen het verlangen naar een herstel tussen het geloof in God en het vigerende denken in onze hedendaagse cultuur. Daarom vormt zijn theologie een geschikt referentiepunt om de beide andere theologen in hun zwakke en sterke punten te toetsen. Dat betekent niet dat we uiteindelijk Miskotte en Houtepen aan Pannenberg afmeten. Daarvoor zijn er ook teveel vragen te stellen bij Pannenberg zelf. Het betekent slechts dat we bij ons beluisteren van Miskotte en Houtepen inmiddels een gescherpt gehoor ontwikkeld hebben vanuit hetgeen we bij Pannenberg hebben ontdekt.

In hoofdstuk 5 komen we tot een vergelijking van de drie theologen wanneer het gaat om hun beantwoording van de vraag naar de afwezigheid van God. Het gaat ons er daarbij niet zozeer om de verschillen aan te wijzen en te argumenteren wie het bij het rechte eind heeft. Dat zou te gemakkelijk zijn, omdat die verschillen al op voorhand sterk aanwezig zijn. De methode is anders; we beluisteren alle drie de theologen nog een keer, maar nu gezamenlijk, op een aantal deelthema's die uit het hoofdthema van de afwezigheid van God voortvloeien. Daarbij stellen we de vraag hoe ze elkaar kunnen versterken wanneer we vandaag zelf naar een antwoord zoeken in de missionaire context van het kerkelijke geloven en spreken. We zullen ook aanwijzen waar ze elkaar uitsluiten, maar we zullen vooral proberen te ontdekken hoe ze een convergerende kracht kunnen ontwikkelen. In het laatste hoofdstuk komen we tot een eigen positiebepaling. Op deze wijze willen we met onze studie een bijdrage leveren aan het noodzakelijke gesprek in de kerk over de vraag hoe God ter sprake gebracht kan worden in een klimaat waarin Hij in het levensgevoel van zeer velen de afwezige is.

W. Pannenberg. Door onze schuld is de aanwezige God afwezig

Het onderzoek naar de bijdrage van Pannenberg aan het gesprek over de afwezigheid van God zet in met de lezing die hij in 1978 hield onder de titel *Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen theologie*. Als belangrijkste oorzaak van de ervaring van Gods afwezigheid in de huidige cultuur ziet Pannenberg het moderne antropocentrisme. Hoe kan dit worden overwonnen? In het concept van Pannenberg gaat het erom dat dit antropocentrisme niet alleen negatief wordt benaderd als de grote dwaling van de moderniteit, maar dat wordt aangetoond dat de mens zichzelf pas werkelijk serieus neemt wanneer hij God ook serieus neemt. Het antropocentrisme is ontstaan in de Verlichting als reactie op de periode van de godsdienstoorlogen. De christelijke godsdienst werd gezien als belemmering voor het menselijke geluk en als oorzaak van verdeeldheid en haat. Het was echter een grote vergissing dat de christelijke God op deze wijze ook in de beklagdenbank kwam. Hij is juist degene op wie de mens van nature is aangelegd. Pannenberg illustreert dit met

behulp van het aan Max Scheler ontleende begrip *Weltoffenheit*. De moderne antropologie, stammend uit de Verlichting, pleit in feite het meest voor de bijbelse God, omdat *Weltoffenheit* het best correspondeert met een God die een duidelijk 'tegenover' is en die als zodanig uitnodigt tot grensverleggend, toekomstgericht bezig zijn in de wereld. God is het doel waarin het menselijk streven rust kan vinden en waarin zijn bestemming in vervulling gaat.

Het is met de *Weltoffenheit* van het menselijk bestaan in strijd te denken dat het met de dood is afgelopen. *Weltoffenheit* betekent gerichtheid op het toekomstige, totaal nieuwe. Mensen kunnen daar echter op gericht zijn, maar wie garandeert hen dat dit totaal nieuwe ook daadwerkelijk komt? Dat doet de bijbelse God, omdat Hij Jezus heeft opgewekt uit de dood.

Deze opwekking van Jezus werd door de eerste christenen gezien als vervulling van oudtestamentische verwachtingen en als een eerste doorbraak van het uiteindelijke rijk van God. Wanneer deze opstanding niet heeft plaatsgevonden is de belangrijkste reden weggevallen om in de voltooiing van de menselijke verwachtingen te geloven. Voor Pannenberg zijn dus twee dingen belangrijk bij het overwinnen van het antropocentrisme: 1) Vanuit de moderne antropologie aantonen dat de mens is aangelegd op God 2) Aantonen dat aangelegd zijn op God en daarmee op de voltooiing van het menselijk verlangen niet een vrome wens is, maar op feiten gebaseerd. Pannenberg doet dan ook uitvoerige pogingen te laten zien dat geloof in de bijbelse geschriften steeds op feiten is gebaseerd en dat dit in het bijzonder geldt van het geloof in de opstanding. Jezus is opgestaan. Dat is een feit waar nauwkeurig historisch onderzoek zich mee mag en kan bemoeien. Dat betekent intussen niet dat de opstanding bewezen kan worden als een gegeven waar niemand omheen kan. Er is echter ook geen enkele wetenschappelijke reden dit gebeuren te ontkennen.

De conclusie van mijn onderzoek naar de bijdrage van Pannenberg is dat de hoge inzet van hem, de Verlichting op eigen bodem overwinnen, niet helemaal lukt. Wel doet Pannenberg een meer dan interessante poging te laten zien dat God en mens geen concurrenten zijn en dat het geloof in de opstanding van Jezus niet op voorhand ongeloofwaardig is. De vraag die, na kennis genomen te hebben van zijn beschouwingen, op z'n minst kan blijven haken is deze: heeft de westerse cultuur God niet te snel en zonder sterke bewijsgronden buiten de orde geplaatst? Zou er niet opnieuw over nagedacht kunnen worden of dit terecht was? Voor Pannenberg komt daar het argument bij dat volgens hem met de stukken aan te tonen is dat de cultuur van het westen door het afschaffen van God eerder in verval geraakt is dan tot bloei gekomen.

Pannenberg stelt dat God afwezig zal blijven zolang de getuigen van hem zullen zwijgen. Zij hebben echter alle reden op te staan en het zwijgen te doorbreken. Er zijn immers zeer goede redenen om juist de God die de christelijke traditie verkondigt te zien als degene naar wie ieder mensenhart van nature verlangt en die herkenbare sporen in de geschiedenis heeft nagelaten. Die sporen zijn te ontdekken voor ieder die daarvoor open staat. Wanneer de getuigen blijven zwijgen laden ze daarmee schuld op zich, omdat afwezigheid van God bijbels gesproken niet inhoudt dat hij met pensioen is, maar dat Hij zich ver-

bergt, tengevolge waarvan de cultuur in verval raakt, in een permanente crisis terechtkomt. De ervaringen van afwezigheid van God zijn geen gevolg van het feit dat Hij niets meer doet, maar van het feit dat Hij zich heeft terug getrokken en daarmee een cultuur, die Hem buiten de orde stelt, oordeelt. Afwezigheid van God is in de taal van de Bijbel een actieve afwezigheid, bestaande in oordeel en gericht. Het is dus zeer belangrijk dat de getuigen van Hem niet zwijgen, maar Hem in een godloze cultuur present stellen, in woord en daad, maar ook op de wijze van het denken, een filosofische theologie. Pannenberg zelf is een getuige die niet zwijgt, doordat hij in hedendaagse denkcategorieën aan toont dat God er werkelijk toe doet en geloofwaardig is.

K.H. Miskotte. Afwezigheid Gods als tegenpool van presentie

De afwezigheid van God is bij K.H. Miskotte behalve een door hem waargenomen realiteit in de cultuur ook een existentiële ervaring in de omgang met God. De God, die zich in zijn vrijmacht present stelt, kan zich ook verbergen en zo in de geloofservaring afwezig zijn. Mijn stelling, die ik onderbouw vanuit zijn vroegste werk, is dat Miskotte de afwezigheid van God in de cultuur, juist ook in zijn smartelijke aspecten, zo diep gepeild heeft, omdat hij een mystieke geest had. Miskotte zelf trekt het breder en zegt dat elke gelovige niet anders dan solidair kan zijn met een cultuur die gestempeld is door de afwezigheid van God, omdat hij beseft hoe onvanzelfsprekend zijn aanwezigheid is en tegelijk hoe kostbaar deze is.

In mijn onderzoek betrek ik behalve theologische beschouwingen veel preken en meditatieve teksten van Miskotte, omdat in preken en meditatieve geschriften de existentiële dimensie van de thematiek steeds aan de orde is. Ook komt in deze preken naar voren hoezeer Miskotte ervan doordrongen is dat alleen een terugkeer naar het bijbels abc de crisis kan overwinnen. Met het bijbels abc bedoelt hij vooral het getuigenis van het Oude Testament aangaande de Naam. In de Naam heeft God zijn wezen bekend gemaakt. Door zijn Naam te openbaren maakt Hij zich in zijn vrijheid bekend als de God die anders is dan alle goden. In de christelijke traditie is volgens Miskotte de God van de Bijbel gelijk geschakeld aan een van de goden die mensen beurtelings nodig hebben en overbodig verklaren, liefhebben en haten. Zo komt hij tot zijn belangrijke these dat het nihilisme en de religie zijde en keerzijde zijn van dezelfde medaille. Het nihilisme - God is dood en het leven is absurd - is ontstaan op de bodem van het christelijke Europa, dat de God van de Bijbel had ingeruild voor een god van de religie, een god van eigen makelij. Het nihilisme kan in zijn absolute vorm echter moeilijk worden volgehouden. Wanneer God dood is en het leven absurd is, hoe zou men dan nog kunnen leven? Daarom openbaart het zich meestal in de vorm van 'oneigenlijk' nihilisme, blijven mensen op de een of andere manier religieus en flirten met God, zelfs wanneer Hij niet bestaat.

Volgens Miskotte moet geen enkele poging worden ondernomen aan te knopen bij religieuze resten die binnen het oneigenlijke nihilisme volop aanwezig zijn. Dit procedé zou hooguit opnieuw de god van de religie terugbrengen.

De God van de Bijbel laat zich op deze manier nooit vinden. Die ontdekken we alleen wanneer we ontvankelijk worden om de Stem van de overkant te horen, zoals die in de Heilige Schrift tot ons komt. Het is een misverstand wanneer gedacht wordt dat het in deze visie gaat om geloven op gezag, dat het dus in feite zou gaan om een vorm van autoritair geloven van vóór de Verlichting. God respecteert in zijn vrijheid de menselijke vrijheid. Hij roept mensen in zijn vrijheid tot een vrij antwoord. Het gaat niet om geloven op gezag, het gaat erom dat mensen het wonder van de openbaring aan zich laten voltrekken. In dit gebeuren wordt iets zichtbaar, dat niet aan het 'gewone' leven vreemd is: de mooiste dingen ontvangen mensen wanneer ze zich openstellen voor de verrassing, ze vallen hen letterlijk toe. Zo is er ondanks al zijn afwijzen van natuurlijke theologie bij Miskotte toch sprake van een analogie tussen de openbaring en de basale levenservaringen. De God van de Bijbel is de God van de verrassingen.

A. Houtepen en zijn benadering van het agnosme

De laatste zinnen hierboven brengen ons bij een kernwoord in het werk van A. Houtepen, het woord 'gratuiteit'. Hij bedoelt daarmee de goedheid, de liefde van God, die ons zomaar gratis toevalt. Ook Houtepen gaat het om het verwijderen van allerlei godsbeelden die het christendom heeft gekoesterd, maar waarin mensen zijn vastgelopen, met als gevolg dat het christelijk geloof thans voor de meeste mensen niet meer aantrekkelijk is en dat God in de cultuur nagenoeg afwezig is. Hij spreekt over het agnosme als de meest kenmerkende levensinstelling van onze tijd. Agnosme is het diffuse levensgevoel dat er waarschijnlijk geen god is, maar zeker weten doe je het nooit. Hij gebruikt dit woord in onderscheid van het meer gebruikelijke woord agnosticisme, dat hij ziet als het bewust afwijzen van elke pretentie dat er zoiets als 'God' zou zijn. Houtepen wil op een nieuwe wijze spreken over God, zoals deze zich in Jezus van Nazareth heeft geopenbaard. In die zin is hij net als Miskotte een openbaringstheoloog. Toch zijn nader beschouwd de verschillen groot. Houtepen verbindt het heil dat in Jezus van Nazareth is verschenen met het vroegkerkelijke, maar ook vóórchristelijke spreken over de *Logos*. Daardoor ontstaat een verbinding van het heil dat in Jezus werd geopenbaard met al het ware, goede en schone in de wereld, waarvan in verschillende godsdiensten iets oplicht en dat eveneens door niet godsdienstige mensen van goede wille wordt gezocht. De vraag die dan uiteindelijk overblijft is of het betoog van Houtepen overtuigend genoeg is de unieke betekenis van de God van de Bijbel te laten zien in een agnostische cultuur. Dat is intussen wel zijn streven. Hij is evenzeer als Pannenberg verontrust over het feit dat deze God in de cultuur buiten de orde is geplaatst. Volgens hem kan dit nooit tot bevordering zijn van het leven zoals het bedoeld is. Hij ziet ook allerlei tekenen van cultuurverval, omdat met God niet gerekend wordt. Hij stelt dat we ons er niet mee tevreden moeten stellen wanneer enkelingen in deze cultuur tot een persoonlijke geloofsbeleving komen. Het gaat erom dat weer over God gesproken kan worden in het hart van de cultuur en in het centrum van het denken.

Houtepen noemt vier basisemoties in het leven van mensen, die een verwijzing bevatten naar de God van de Bijbel: verlangen, vertrouwen, verzet en vergeving. De diepste invulling van deze basisemoties ontleent Houtepen aan het getuigenis van de Bijbel. Tegelijk bevat deze invulling herkenbare trekken voor alle mensen en kunnen ze voor alle mensen dienen als vensters in de richting van God.

Een ander belangrijk punt in het betoog van Houtepen is zijn herlezing van Descartes. Tegen de veelal gangbare opvatting in, dat bij Descartes de verdwijning van God uit de westerse cultuur begonnen zou zijn, stelt Houtepen dat Descartes in zijn methodische twijfel om tot zekerheid te komen het heeft over alle zaken behalve over God. Over God hoeven we niet via welke redenering dan ook tot zekerheid te komen, want God is de oneindige werkelijkheid, die aan al ons denken voorafgaat en al ons denken omvat. Hem kennen we op een andere wijze dan we alle objecten kennen. Er is volgens Descartes meer dan de kennis die verkregen wordt via tellen, meten, wegen. Er is ook de kennis die verkregen wordt door verwondering. Ricoeur heeft dit verschil benoemd als het verschil tussen de instrumentele rede en de hermeneutische rede.

Op deze en andere manieren tracht Houtepen te laten zien dat spreken over God zeer wel mogelijk is in de moderne cultuur, maar dan moet deze cultuur wel de geborneerdheid laten varen dat alleen wat via de instrumentele rede gekend wordt van betekenis is.

Horen, vragen, tegenspreken. Drie stemmen die elkaar versterken

Onder deze titel breng ik W. Pannenberg, K.H. Miskotte en A. Houtepen met elkaar in gesprek rond de volgende zes thema's:

- 1) Afwezigheid van God als probleem van het denken, als oordeel en als existentiële ervaring
- 2) Apologetiek
- 3) Openbaring en ervaring
- 4) Theodiceevraag
- 5) Wie is de mens?
- 6) Overwinning van de dood

Telkens laat ik zien hoe de drie theologen in deze deelthema's, die alle samenhangen met de vraag naar de afwezigheid van God, elkaar beurtelings aanvullen en tegenspreken. Vooral zoek ik naar een convergerende beweging waardoor deze drie theologen, die in veel opzichten verschillend zijn, elkaar kunnen versterken in de missionaire verkondiging van de kerk, nu deze in onze tijd voor de uitdaging staat God in een cultuur waarin hij afwezig is opnieuw ter sprake te brengen. Ik acht deze aanpak meer vruchtbaar dan hen vooral tegen elkaar uit te spelen, hetgeen op strikt systematisch-theologische gronden niet moeilijk zou zijn. Mijn studie bedoelt op deze wijze een specimen te zijn van theologiebeoefening waarbij de systematische vragen niet gebagatelliseerd worden, maar wel betrokken worden op een overstijgende

vraag, namelijk wat de missionaire winst is van de verschillende theologische concepten.

Het gesprek met agnostische tijdgenoten

In mijn slotbeschouwing laat ik zelf zien wat ik geleerd heb door bovengenoemde methode te volgen. In mijn eigen gesprek met de agnostische tijdgenoot maak ik beurtelings gebruik van wat ik leerde van een van de genoemde theologen. Van Houtepen leerde ik met name dat het denkkader van de Verlichting, wanneer het zich beperkt tot de instrumentele rede, onder kritiek gesteld moet worden. Van Pannenberg leerde ik dat ook binnen het kader van de Verlichting gezocht kan worden naar argumenten op grond waarvan de plausibiliteit van het christelijk geloof ter sprake kan komen.

Van Miskotte leerde ik dat er een waarschuwingslamp moet gaan branden wanneer we gaande op de wegen van Houtepen of Pannenberg uiteindelijk uitkomen bij een God die meer vaag en algemeen is dan de ene en enige die zijn Naam in Israël heeft bekend gemaakt. Samenvattend pleit ik voor een tweetrap benadering in het gesprek met de agnostische tijdgenoot. De eerste trap bestaat uit het openbreken van het gesloten wereldbeeld waarin onze cultuur gevangen zit, het wereldbeeld van het immanente denken. Dit is niet alleen nodig in het gesprek met de agnostische tijdgenoot, maar ook in het gesprek met de agnost in onszelf. Het is namelijk een vergissing te denken dat de agnost ook niet zou huizen onder het jasje van de kerkganger, die van maandag tot zaterdag leeft in een cultuur waarin de suggestie van het immanente wereldbeeld zeer sterk aanwezig is.

Wanneer het basisgevoel, dat geloven intrinsiek bij het mens-zijn hoort, niet terugkomt, zal ook het *christelijk* geloof in Europa niet meer tot bloei komen. Wanneer dit basisgevoel wel terugkomt - en er zijn tekenen die erop wijzen dat het aan het terugkomen is - dan zal zeker opnieuw een strijd der geesten losbranden over de vraag: wie is de ware God? Het evangelie van de God en Vader van Jezus, de God van Israël is niet 'naar de mens'. Niet 'naar de mens' is echter iets anders dan abacadabra. Precies om dit verschil gaat het wanneer ik pleit voor een tweetrap benadering.

Wanneer het gaat om de tweede trap, de vraag wie dan de ware God is, zijn we aangewezen op de openbaringsgetuigenissen in de Heilige Schrift, die worden uitgelegd in woorden en bevestigd in daden binnen de gemeente, het volk van God, dat een door de Geest geleide geloofs- en interpretatiegemeenschap is. In die zin blijft het adagium van de kerkvaders waar: *extra ecclesiam nulla salus*: buiten de kerk geen enkel heil.

Summary

Absence of God. An Investigation into Answers with W. Pannenberg, K.H. Miskotte and A. Houtepen

In this study I concentrate on the perceived absence of God, as it factually plays a role in the consciousness and acting of modern West-European people. In order to do so I have chosen three theologians as contributors to the debate: W. Pannenberg, K.H. Miskotte and A. Houtepen. In the research I only indirectly include the question of the origins of the experience of God's absence in modern European culture. I will do so only when it appears that the answer to this question is linked directly to the way in which any of these theologians evaluates the question of the absence of God today. However, I do not try to give a definite answer to the question of who is right on this point of view in as much as such a treatment would demand a completely new and different cultural historical and cultural philosophical study.

The question is: How are these theologians dealing with the imputed absence of God? How do they process this in a theological way? What are the causes they see, and what new theological impulses do they give in order to bring God again to the fore in a relevant manner; this, within a climate in which He has become a vague and absent factor to many people. Here we encounter the problem of different terminologies that are used. One theologian speaks of the absence of God; another speaks of the death of God, whereas yet a third one speaks of the hiddenness of God. One theologian speaks of atheism or nihilism; another of the *agnosm* of our contemporaries. With each author the terminology used will be clarified and it will be shown that it is the same phenomenon they reflect upon.

Three Theologians

For my research I chose three theologians who have dealt comprehensively with the question of the absence of God during the twentieth century. It is with help of their concepts that I arrive to my own position. The first theologian I study is W. Pannenberg (1928-). Pannenberg was born in Eastern Prussia (now Poland) and was raised without a Christian background. As a student he accepted the Christian faith only after the Second World War. Thus, even though he became a Lutheran theologian, he had not been 'contaminated' by this tradition. This makes for a likely explanation of why he does not use one particular Christian tradition in his work, but draws from greatly divergent opinions, from Augustine to Luther; from Maximus Confessor to Barth. He was quite strongly influenced by the latter initially, but even then he already also went his own way. He is driven to show to those

who lived after the Enlightenment that Christian faith in fact is a very plausible option if one wants to do justice to the questions they ask themselves concerning the destiny of the world's and their own. Pannenberg especially wants to take the Enlightenment serious, and at the same time he wants to show that Christian theology is not outdated, but that it also offers answers indeed that meet modern human beings. The problem of the absence of God that is being raised by the Enlightenment, he wants to unmask as a serious misunderstanding. Those who think they can abolish God is neither doing justice to being human, nor doing justice to the factual course of history.

The second theologian whose thoughts I will trace regarding this aspect of God is K.H. Miskotte (1894-1976). He is a completely different person from Pannenberg. For whereas Pannenberg is very analytical, systematical and rational in his theology, and one never finds Pannenberg's own existential questions explicitly although they are present of course, Miskotte is an intuitive spirit; how he deals with his themes is hardly systematical, his language is rich and expressive and is existentially loaded as if by an artist or a mystic. Dogmatically he leans towards Karl Barth, whom he admired during his entire life. Yet, precisely the question of the absence of God was much more important to him than it was to Barth. In view of the theme of the present study, this penchant makes him such a fascinating contributor to the debate. Theologically speaking, with him we come into contact with Barth's position, but Miskotte's own struggle with the burning question of God's hiddenness renders insights that have a surplus value.

The third theologian is A.W.J. Houtepen (1940-2010), who is from the Roman Catholic tradition. In this tradition, much more than in Protestantism, people have always assumed a primeval alliance between God and humans, between God and the world. Here, Houtepen, as a contemporary representative of this Roman tradition, is the complete opposite of Miskotte. It is a daunting challenge to sustain a contrast especially between these two thinkers. The relationship between Pannenberg and Houtepen is more clear than the one between Houtepen and Miskotte. Even so, Houtepen also goes his own way in comparison with Pannenberg. On the one hand this is linked to the differences between the Roman Catholic and the Protestant traditions; on the other hand it is connected to the differences between modernism and post-modernism. Like Pannenberg, Houtepen seeks for a restoration of the alliance between the Christian tradition and culture. Thereby he seeks for ways in which God again becomes a relevant factor to our contemporaries. However, he is not someone aiming for a large and all-embracing concept, a totalizing thinker on a scale such as Pannenberg. We will observe him in conversation with Pannenberg and we will see what theologians of the Reformed tradition can learn from his approach.

Method

The research proceeds as follows. In an introductory chapter I will sketch how the undergirding theme of the absence of God again and again plays a

part in discussions in the church. However, this specific theme is rarely made explicit. This is detrimental to coming to grips with the issues at hand.

This opening chapter is followed by an extensive chapter about Pannenberg. It closes with a number of questions and highlights which we will revisit in the next chapters. In the discussions on Miskotte in chapter 3, and on Houtepen in chapter 4, we will keep these questions in mind as we evaluate and analyze the concepts of these two authors. I chose this order, because Pannenberg is related to Miskotte's issues and questions as well as to those of Houtepen. With Miskotte he shares the emphasis on the special history of God with His people of Israel and the special revelation in Christ, whereas with Houtepen he shares the longing for a restoration of a relation between belief in God and the prevailing thought in present-day culture. Therefore, Pannenberg's theology forms a suitable point of reference to weigh both other theologians in their weaknesses and their strong points. Even so, it does not imply that we judge Miskotte and Houtepen by Pannenberg's approach, for too many questions are raised with Pannenberg's own positions. It merely denotes that, when listening to Miskotte and Houtepen, we will have developed a keener hearing from what we discovered in Pannenberg's reflections.

In chapter 5 we will compare these three theologians with regard to how they go about answering the question of the absence of God. We do not intend to point to the differences and to reason from there about who is correct. That would be too easy, given the fact that those differences already have been strongly presented. It is a method in which we will listen to all three theologians again but now while they speak jointly about a number of sub-themes that will arise from the most important theme of the absence of God. We will question in what way these three theologians are able to reinforce each other when we ourselves seek for an answer within the contemporary missionary context of the church's believing and speaking. Although we will also show at what point they exclude each other, we shall especially try to discover how they can develop a converging force.

In the final chapter we come to our own position. By doing so we hope to contribute to the necessary discussion within the church about the question how to bring God back into our speaking in a climate in which God is not present in the awareness of life of a great many people.

W. Pannenberg. Because of our Fault the Present God is Absent

The research on Pannenberg's contribution to the discussion about the absence of God sets out with a lecture, held in 1978, by the title of *Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Theologie*. Pannenberg sees modern anthropocentrism as the most important cause of the absence of God in present culture. How can this be overcome? In Pannenberg's concept it is important that this anthropocentrism is not only approached in a negative way - as being the great mistake of modernity - but that it is shown that humans do not take themselves seriously until they take God seriously as

well. Anthropocentrism originated in the Enlightenment as a reaction to the wars of religion. The Christian religion was seen as obstruction to human happiness and as cause of discord and hatred. However, it was a big mistake that thereby the Christian God also was diminished, for human beings have a natural inclination towards God. Pannenberg illustrates this observation by means of the concept derived from Max Scheler, namely *Weltoffenheit*. Modern anthropology - as originating from the Enlightenment - in fact makes the best case for the Biblical God because *Weltoffenheit* corresponds best with a God who is defined by clear 'otherness' and thus invites people to be engaged in this world with a future that opens up to ever new horizons. Here God is the aim in which human striving can find rest and in which human destination enters into fulfillment.

To think that 'with death it is all over,' is contrary to the *Weltoffenheit* of human existence. *Weltoffenheit* means being focused on the future, on a totally new life. However, even though people can be focused on this, who is guaranteeing them that this totally new life is really coming? This is what the Biblical God does because He raised Jesus from death. The first Christians saw the resurrection of Christ as fulfillment of expectations from the Old Testament and as a first breakthrough of the ultimate Kingdom of God. If this resurrection did not occur, the most important reason to believe in the completion of human expectations is lost. Thus, two items are important to Pannenberg in order to overcome anthropocentrism. 1) Showing from a modern anthropological point of view that human beings have a natural inclination towards God 2) Demonstrating that having a natural inclination towards God, and thus towards the completion of human longing, is not a pious wish, but is based upon factual observations. Therefore, Pannenberg makes elaborated attempts to show that believing the Scriptures has constantly been based on actual facts, especially so in the case of believing the resurrection of Christ. Jesus has risen. This is a fact historical research is allowed to - and can - deal with. Yet this does not mean that the resurrection of Christ can be proven as a fact nobody can ignore. However, there is not a single scientific reason to deny this event.

The conclusion of my research on Pannenberg's contribution is that his high stakes effort - to overcome the Enlightenment in its own field - is not entirely successful. Still, Pannenberg does more than making an interesting attempt to show that God and human beings are no competitors and that believing the resurrection of Christ is not implausible beforehand. Having taken notice of his works, a question which remains is: did not Western culture write off God too quickly, and without strong evidence? Should it not be possible to rethink whether this was right? Moreover, Pannenberg here adds to the argument that in his opinion it is provable, by documentary evidence, that by dismissing God Western culture has more likely declined than flourished.

Pannenberg contends that God will remain absent as long as the witnesses do not speak about God. However, such witnesses have every incentive to

speak up and break the silence. After all, there are very good reasons to see the God who is being proclaimed by the Christian tradition as the one that every human heart is longing for by nature, and is a God who left recognizable traces in history. Those traces can be discovered by anyone open to them. If the witnesses remain silent they are to blame, because God's absence in Biblical terms does not intend to say that God has retired but that God is in hiding. As a consequence, culture declines and is caught in a permanent crisis. The experiences of an absence of God are not consequences of the fact that God does not do anything any longer but indicate that God has withdrawn and thereby judges a culture which excludes God as such. The 'Absence of God' in Biblical language is an active absence consisting of judgement. Thus it is very important that God's witnesses do not remain silent but that they present God by word and deed in a godless culture but also by exploring a philosophical theology. Pannenberg himself is a witness who does not remain silent as he demonstrates in contemporary categories of thinking that God is truly making a difference and that this God is reliable.

K.H. Miskotte. Absence of God as Counterpart of Presence

With Miskotte, the absence of God is, apart from a reality in such a culture, also an existential experience in the relation with God. God, presenting the divine self in absolute power, can also hide and in this way be absent in people's experiences of faith. My contention, founded on his earliest works, is that Miskotte felt the absence of God in culture to such a profound extent - especially also in its painful aspects - because he had a mystical mind. Miskotte himself puts it into a broader perspective and contends that believers can only show solidarity with a culture that is marked by the absence of God when they realize how unnatural God's presence is and yet how precious it is at the same time. Apart from theological works, I use many sermons and meditative texts of Miskotte in my research. For it is in sermons and meditative texts that the existential dimension of the subject matter is constantly dealt with. In such sermons Miskotte also expressed to what extent he has realized that only a return to the Biblical 'abc' can overcome the crisis. By using the Biblical 'abc' phrase he especially means the Old Testament testimony concerning the NAME. It is in the Name that God has made known God's being. By revealing this Name God makes Godself known in God's freedom: the God who is different from all other gods. According to Miskotte, in the Christian tradition the God of the Bible has been equalized to merely one of the gods who people need at one time and declare unnecessary at the other, gods whom they love and hate. In this way, Miskotte gets to his thesis that nihilism and religion are two sides of the same coin. Nihilism - God is dead and life is absurd - originated from the soil of a Christian Europe that had exchanged the God of the Bible for a god of religion, a home-made god. Nihilism, however, is difficult to maintain in its absolute form. If God is dead, and life is absurd, how then is it possible to live? That is why such nihilism often reveals itself in 'pseudo' nihilism in which people remain reli-

giously involved one way of another. They are flirting with God even when God as revealed in Scripture does not exist for them. According to Miskotte, not a single attempt should be made to somehow cling to religious remains that are amply present within this 'pseudo' nihilism. For such a procedure would, at the most, bring back again only the god of religion. The God of the Bible will never allow God as God is to be found in this way. We only discover God if we open ourselves to hear the Voice from the other side as it comes to us in the Holy Scriptures. It is a misunderstanding to think that in this view it is all about believing on authority; that, in fact, would concern a form of believing on authority that people were used to prior to the Enlightenment. It is in God's own freedom that God respects human freedom. In such freedom God calls for people to give a free answer. It is not about believing on a forced authority; it is about people having the miracle of revelation being truly fulfilled to them. In this event something becomes visible that is not uncommon to 'everyday' life: people receive the best things if they are open to be surprised, such things 'befall' them, literally. Regardless of all his rejections of natural theology, Miskotte does speak of an analogy between the revelation and the basic life experiences. The God of the Bible is the God of surprises.

A. Houtepen and his Approach towards Agnosm

The last sentences of the previous text take us to a key word in the works of A. Houtepen, the word 'gratuity.' He means by this to say that the goodness, the love of God befalls us for free - just like that. With Houtepen it is also about removing all sorts of god images that Christianity cherished but in which people got stuck. As a consequence, Christian faith is no longer attractive to most people and God is nearly absent in the culture of today. Houtepen speaks of *agnosm* being the most characteristic way of life these times. Agnosm is the diffuse sense that most likely there is no god but one can never be sure. He uses this word to distinguish it from the word agnosticism which is used much more often, which he regards as the deliberately rejecting of every presumption there would be something like 'God'. Houtepen wants to speak of God in a new way, the way in which God revealed Himself in Jesus from Nazareth. In that sense, he is a theologian of revelation, just like Miskotte. Yet upon further study, the differences are large. Houtepen connects the salvation that became apparent in Jesus of Nazareth with the early church, but that was also spoken of as the *Logos* in a Christian way before Jesus, and since also outside the church. In this way a connection is developed of the salvation revealed in Jesus with all that is truth, good and beautiful in this world. In various religions some of these elements enlighten its followers and they are searched for by non-religious people of good will also. The question that remains in the end is here whether Houtepen's plea is convincing enough to demonstrate the unique meaning of the God of the Bible in an agnostic culture. To be sure, it is very much his intention to do so. He is worried just as much as Pannenberg about the fact that this God has

been excluded from culture. According to Houtepen such an exclusion can never allow life to improve as it is meant to be. He too, sees various signs of cultural decline where people do not count with God. He contends that we should not be content with but a few people coming to personal faith experiences in life. What matters is that people can speak again of God in the heart of culture and in the very center of all thought.

Houtepen mentions four basic emotions in people's lives that include a reference to the God of the Bible: longing, trust, resistance and forgiveness. Houtepen takes the deepest interpretation of these basic emotions from the testimony of the Bible. At the same time this interpretation contains recognizable traits for all people, and to all human beings: they can serve as windows opening up a view in God's direction.

Another important issue in Houtepen's plea is his re-reading of Descartes. Against the common opinion that God's disappearance from the Western culture started with Descartes, Houtepen contends that Descartes, in his methodical doubting toward obtaining certainty, is talking of all matters except of God. There is no need to come to certainty about God since God is the infinite reality preceding all our thinking and covering all our thinking. We know God in a different way than we know all objects. According to Descartes there is more to it than the knowledge which is obtained through counting, measuring and weighing. There is also a different knowledge which is obtained through amazement. Ricoeur has named this difference the difference between the instrumental reason and the hermeneutic reason. In various ways Houtepen tries to show that speaking of God is very well possible in modern culture; however, this culture then has to let go of the narrow-minded opinion that only what is known through instrumental reason is of importance.

Hearing; Asking; Contradicting. Three Voices which Reinforce Each Other

It is by this title that I bring W. Pannenberg, K.H. Miskotte and A. Houtepen into contact with each other around the following six themes:

1. Absence of God as a problem of thinking, as judgment and as existential experience
2. Apologetics
3. Revelation and experience
4. The question of theodicy
5. Who is the human being?
6. Overcoming death

In these sub themes which are all linked with the question of the absence of God, I will show in what way the three theologians mutually complete and contradict each other. I especially seek for a converging movement by which these three theologians, who differ in many respects, can reinforce each other in the challenge of missionary preaching of the church to introduce God again in a culture in which God is absent. I consider this joint approach more fruitful than having their analyses play off against each other, which would not be difficult to do on strictly systematical-theological grounds. In this way,

my study is meant to be a specimen of practicing theology where questions of a systematical nature are not trivialized but are taken into consideration when dealing with an overarching question, namely: what is the missionary advantage of the different concepts.

The Discussion with Agnostic Contemporaries

In my final considerations I will show what I have learnt by following the method advocated above. In my own discussion with an agnostic contemporary I alternate what I learnt from one of the theologians. I especially learned from Houtepen that the world of thought of the Enlightenment should be criticized if and where it restricts itself to instrumental reason alone. I learned from Pannenberg that one can also within the Enlightenment frame of mind search for arguments by which the plausibility of the Christian faith can be brought up. Miskotte taught me that warning signals should be sounded when we, following Houtepen's or Pannenberg's line of thinking, eventually come to a God who is more vaguely and commonly known than the one and only God who made known God's Name in Israel.

To summarize: I plea for a two-step-approach when speaking to agnostic contemporaries. The first step consists of opening up the closed worldview in which our culture is trapped, the worldview of immanent thinking. This is not only necessary while speaking to the agnostic contemporary but also while speaking to the agnostic within ourselves. For it is a misunderstanding to suppose that agnosm would not be present under the coat of a churchgoer who is living in a culture in which the suggestion of the solely immanent world view is strongly present from Monday to Saturday. If the basic feeling - that the characteristic human trait of believing inclusively belongs to being human - does not return, then Christian faith will not be able to prosper again. On the other hand, if this basic feeling indeed does return - and there are signs pointing to such a return - a spiritual war will start again about the question: who is the true God? The gospel of the God and Father of Jesus Christ, the God of Israel, is not 'according to human kind'. Being not 'according to mortal man,' however, is something different from abracadabra. It is exactly because of this difference that I plead for a two-step-approach.

Where the second step is concerned, the question of 'Who is the true God', we rely on the revealing testimonies in the Holy Scriptures which are being explained in words and confirmed by deeds within the gathered church of Christ, the people of God, a believing and interpretative community led by the Holy Spirit. In that sense, the adagium of the church fathers remains true: *extra ecclesiam nulla salus* - outside the church there is no salvation at all.

Bibliografie

A. ORATIES/LEZINGEN

- Beek, A. van de, *God kennen - met God leven. Een pleidooi voor een bevindelijk-pneumatologische fundering van kerk en theologie*. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van kerkelijk hoogleraar te Leiden op 18 juni 1982. Nijkerk: Callenbach 1982.
- Beek, A. van de, *Spreken over God. Over de bron van theologische kennis*. Afscheidsoratie, Amsterdam: Vrije Universiteit, 16 september 2010.
- Brink, G. van den, 'Als een schoon boec. Achtergrond, receptie en relevantie van artikel 2 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis'. Oratie, Leiden: Universiteit Leiden, 14 december 2007.
- Drayer E., in: het Jacobidebat, woensdag 8 december 2010. Een debat naar aanleiding van het boek van Arjan Markus: *Adieu God*.
- Houtepen, A., 'In God is geen geweld. Theologie als geloofsverantwoording in een na-theïstische cultuur'. Rede bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar te Rotterdam, 24 januari 1985. Vught: Radboudstichting Wetenschappelijk Onderwijsfonds 1985.
- Houtepen, A., 'Is er nog één die vraagt naar God?' Oecumenelezing voor de Raad van Kerken, 4 februari 2005.
- Houtepen, A. Lezing van 12 mei 2006, geciteerd in artikel: 'Kerkelijke leegloop heeft dieptepunt bereikt', in: *Reformatorisch Dagblad*: 12 mei 2006, 8.
- Houtepen, A., 'De droom van Descartes en het visioen van Pascal. Twee wegen van geloof in een agnostische cultuur'. Een rede ter gelegenheid van de aan hem toegekende Blaise Pascal-prijs, 28 maart 2009. In: *Toegewijd denken. Pascalprijzen 2008 en 2009*. Amersfoort/Sliedrecht: Merweboek 2009, 56-78.

B. KRANTENARTIKELLEN/INTERVIEWS

- Brinkman, M.E., in: *Trouw*, 6 maart 1999.
- Durlacher, J., in: *NRC Handelsblad*, 23 september 2004.
- Durlacher, J., in: *Het elfde uur*. Interview met Andries Knevel, september 2004.
- Greven, J., in: *Trouw*, 31 mei 2011, de Verdieping 6.
- Kroesen, O., in: *Trouw*, 16 oktober 2003.
- Kuitert, H.M., 'Dertig jaar van schuiven tot omkiepen', in: *Trouw*, 4 oktober 2002.

- Schillebeeckx, E., 'Door onze schuld is de aanwezige God afwezig', in:
Trouw, 1 september 1979.
 Treur, F., in: *Wapenveld*, 60-1, 14-20.

C. ENCYCLOPEDIËN

- The Encyclopedia of Philosophy*, 6. Oxford: Macmillan 1967, 509.
 Unnik, W.C. van, in: *Christelijke Encyclopedie*. Kampen: Kok 1959 (2^e
 geheel herziene druk), IV, 620.
 Wikipedia, *The Free Encyclopedia*: www.wikipedia.com.

D. OVERIGE LITERATUUR

- Aalders, W., *Plato en het Christendom*. Den Haag: Voorhoeve 1984.
 Aalders, W., Boer, C den, Reuver, A. de, *Barth - Kohlbrugge – Miskotte. Ontwikkeling of breuk?* Kampen: Kok 1984.
 Aalders, W., *Antwoord op de Godsverduistering*. Kampen: Kok Voorhoeve 1992.
 Achterhuis, H., *Camus: De moed om mens te zijn*. Utrecht: Ambo 1969.
 Adolfs, R., *De afwezigheid van God*. Baarn: Ten Have 1997.
 Altizer, Thomas J.J., *The gospel of christian atheism*. Philadelphia: 1966.
 Nederlandse vertaling: *Het evangelie van Gods dood*. Utrecht: Ambo 1967.
 Bakker, N.T., Kouwijzer, R., Nieuwpoort, A.L. van (e.a.), *De verdwijnende mens? Bijdragen over de bijbelse antropologie*. Baarn: Ten Have 2002.
 Bakker, F.L. (red.), *Rethinking ecumenism. Strategies for the 21st century*. IIMO research publication, 63. Zoetermeer: Meinema 2004.
 Barnard, W., *Bezig met Genesis. Van hoofde aan*. Baarn: Ten Have 1983.
 Bavinck, H., *Gereformeerde Dogmatiek*, eerste deel. Kampen: Kok 1928 (4^e druk).
 Bayer, O., *Was ist das: Theologie? Eine Skizze*. Stuttgart: Calwer 1973.
 Bayer, O., *Aus Glauben leben*. Stuttgart: Calwer 1984.
 Becket, S., *En attendant Godot*. Parijs: Les Éditions de minuit 1952.
 Beek, A. van de, *Waarom? Over lijden, schuld en lot*. Nijkerk: Callenbach 1984.
 Beek, A. van de, *Tussen traditie en vervreemding. Over kerk en christenzijn in een veranderende cultuur*. Nijkerk: Callenbach 1985.
 Beek, A. van de, 'Antiochië en Alexandrië in Leiden', in: A. van de Beek e.a., *Waar is God in deze tijd? De betekenis van de geschiedenis in de theologie van Dr. H. Berkhof*. Nijkerk: Callenbach 1994.
 Beek, A. van de, *Jezus Kurios, De christologie als hart van de theologie*. Kampen: Kok 1998.
 Beek, A. van de, *God doet recht. Eschatologie als christologie*. Zoetermeer: Meinema 2008.
 Beek, A. van de, *Is God terug?* Zoetermeer: Boekencentrum 2010.

- Bene, C.S., *The identity of God. Modern and Biblical Theological Notions of God*. Academisch Proefschrift. Amsterdam: Vrije Universiteit 2010.
- Berkhof, H., 'Emancipatie – secularisatie - Godsverduistering', in: *Voorbij domineesland. De gevolgen van secularisatie*. Amersfoort/Leuven: De Horstink, in samenwerking met Trouw 1988.
- Berkhof, H., *Gedachtenwisseling over positie en problemen van de Gereformeerde Bond in de Hervormde Kerk tussen Dr. H. Berkhof en Ds. G. Boer*. 's-Gravenhage: Boekencentrum 1956.
- Berkouwer, G.C., *Dogmatische studiën. De Algemene Openbaring*. Kampen: Kok 1951.
- Berkouwer, G.C., *Een halve eeuw theologie*. Kampen: Kok 1974.
- Bernts, T., Dekker, G., Hart, J. de, *God in Nederland 1996-2006*. Kampen: Ten Have 2007.
- Besten, A. den, 'De schrijver Miskotte', in: *Kornelis Heiko Miskotte (1894-1976). Brug tussen cultuur & theologie*. Kampen: Kok 1995.
- Beumer, J.J., *Intimiteit & solidariteit. Over het evenwicht tussen dogmatiek, mystiek en ethiek*. Baarn: Ten Have 1993.
- Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt: Suhrkamp 1966.
- Bonhoeffer, D., *Widerstand und Ergebung*. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Herausgegeben von C. Gremmels, E. Bethge und R. Bethge, in Zusammenarbeit mit I. Tödt, DBW Bd. 8, Gütersloh 1998, 559. München: Chr. Kaiser Verlag 1970. Nederlandse vertaling: *Verzet en overgave*. Baarn: 1978.
- Borgman, E., 'Edward Schillebeeckx - Theologiseren te midden van de cultuur', in: Beumer, J.J. (red.), *Zo de ouden zongen*. Baarn: Ten Have 1996.
- Borgman, E., *Want de plaats waarop je staat is heilige grond. God als onderzoeksprogramma*. Amsterdam: Boom 2008.
- Bouwman, K. en Bras, K. (red.), *Werken met spiritualiteit*. Baarn: Ten Have 2001.
- Bras, K., *Zoeken, nooit verzadigd zijn. Gedachten over de mystieke weg*. Kampen: Kok 1998.
- Brienen, T., *Bevinding. Aard en functie van de geloofsbeleving*. Kampen: Kok 1978.
- Brink, G. van den, 'Alsof de naam niet betrouwbaar zou zijn! Over bijbels abc', in: W. Dekker, G.C. den Hertog en T. de Reus, *Het tegoed van K. H. Miskotte. De actuele betekenis van zijn denken voor de gereformeerde theologie*. Zoetermeer: Boekencentrum 2006.
- Brinkman, M.E., *Het Gods- en mensbegrip in de theologie van Wolfhart Pannenberg. Een schets van de ontwikkeling van zijn theologie van 1953-1979*. Kampen: Kok 1980 (1^e druk 1979).
- Brom, L.J. van den, 'Afscheidscollege Professor Bram van de Beek', in: *Kerk en Theologie*, 61 (2010), 382-387.
- Brunner, E., *Natur und Gnade*. Tübingen: J.B.C. Mohr 1935 (1^e druk 1934).

- Buber, M., *Gottesfinsternis* (1952). Nederlandse vertaling: *Godsverduistering*. Utrecht: Erven J. Bijleveld 1954.
- Calvijn, J. *Institutie*, boek I. Vertaald door C.A. de Niet. Houten: Den Hertog 2009.
- Camus, A., *L'étranger*. Nederlandse vertaling: *De vreemdeling*. Amsterdam: De Bezige Bij 1949.
- Camus, A., *Le mythe de Sisyphe*. Nederlandse vertaling: *De myte van Sisyfus*. Amsterdam: De Bezige Bij 1975.
- Camus, A., *La Chute*. Nederlandse vertaling: *De val*. Amsterdam: De Bezige Bij 1982.
- Cudworth, R., *The True Intellectual System of the Universe*. London: Richard Royston 1678.
- Dekker, W., 'Predikant zijn in een a-theïstisch tijdperk', in: *Verbi Divini Minister*. Amsterdam: Ton Bolland 1983, 59-69.
- Dekker, W., 'Religieuze onverschilligheid als evangelisatorisch probleem', in: *Met het Woord in de tijd*. 's-Gravenhage: Boekencentrum 1985, 201-216.
- Dekker, W., *Het licht overwint. Een meditatieve uitleg van Genesis 1:1-3 en Johannes 1:1-18*. 's-Gravenhage: Boekencentrum 1985.
- Dekker, W., 'De verificatievraag', in: *Theologia Reformata*, 46-2 (juni 2003), 85-89.
- Dekker, W., 'Religie als het neusje van de zalm. De betekenis van Miskotte's 'Kleine Tijdspeigel' na vijftig jaar', in: W. Dekker, G.C. den Hertog en T. de Reus 2006, 227-247.
- Dekker, W., *Marginaal en missionair. Kleine theologie voor een krimpende kerk*. Zoetermeer: Boekencentrum 2011.
- Dekker, W.M., *De relationaliteit van God*. Zoetermeer: Boekencentrum 2008.
- Erikson, E.H., *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1966. Oorspronkelijk verschenen in het Engels in 1949.
- Evans, C. en Wright, T., *De laatste dagen van Jezus. Wat echt gebeurde*. Kampen: Kok 2010.
- Glas, G., 'Geloofs zekerheid. Over psychologische en antropologische voorwaarden om te geloven', in: K. van Bakkum en R. Rouw (red.), *Geloven in zekerheid? Gereformeerd geloven in een postmoderne tijd*. Barneveld: De Vuurbaak 2000, 19-34.
- Graafland, C., 'Woord en Geest in het perspectief van Gods heilshandelen. Een piëtistische reactie op de huidige theologie II', in: *Theologia Reformata*, 12-2 (1969), 61-76.
- Graafland, C., *Gereformeerden op zoek naar God. Godsverduistering in het licht van de gereformeerde spiritualiteit*. Goudriaan-Kampen: De Groot 1990.
- Gennep, F.O., Zuurmond R., de Jonge H.J., Berkhof H., Spindler M.R., de Jonge M., *Waarlijk opgestaan! Een discussie over de opstanding van Jezus Christus*. Baarn: Ten Have 1989.

- Goedkoop, H., *Een verhaal dat het leven moet veranderen*. Amsterdam-Antwerpen: Uitgeverij Augustus 2004.
- Groot, G., Inleiding bij C. Taylor, *Een seculiere tijd*. Rotterdam: Lemniscaat 2009.
- Hart, J. de, *Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit*. Amsterdam: Bert Bakker 2011.
- Heidegger, M., *Identität und Differenz*. Pfullingen: Verlag Günther Neske 1986 (8^e druk), 45.
- Hensen, W., *Uit de diepten. Mystiek in het protestantisme*. Baarn: Ten Have 1999.
- Heppe, H., *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*. Neukirchen: Neukirchener Verlag 1958.
- Houtepen, A., 'En niet laat varen het werk dat Gods hand begon', in: A. van de Beek e.a. 1994, 29-51.
- Houtepen, A., *God, een open vraag*. Zoetermeer: Meinema 1997.
- Houtepen, A., *Uit aarde, naar Gods beeld. Theologische antropologie*. Zoetermeer: Meinema 2006.
- Huizinga, J., *Homo ludens*, in: *Verzamelde Werken V*. Haarlem: Tjeenk Willink & Zoon 1950, 26-246.
- Jager, O., *Geloven wordt onwennig*. Baarn: Ten Have 1987.
- Jansen, H., *Door Simon gezien. Anderhalve eeuw theologisch debat in het Nederlandse protestantisme over de opstanding van Christus*. Zoetermeer: Boekencentrum 2002.
- Jongeneel, J.A.B., *Messiaanse oecumene. Missiologische overwegingen*. Utrechtse Theologische Reeks, deel 45. Utrecht: Universiteit Utrecht 2003.
- Jonker, H., *Theologische Praxis*. Nijkerk: Callenbach 1983.
- Jüngel, E., 'Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg', in: *Entsprechungen: Got - Wahrheit - Mensch*. Tübingen: Mohr Siebeck 1980, 158-177.
- Jüngel, E., *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen: Mohr 1986 (5^e druk).
- Jüngel, E., 'Das dunkle Wort vom "Tode Gottes"', in: *Evangelische Kommentare II, 3,4* (maart en april 1969), 133-138 en 198-202.
- Kaufmann, G., *God, the Problem*. Cambridge: Harvard University Press 1972.
- Kellendonk, F., *Mystiek lichaam*. Amsterdam: Meulenhoff 1986.
- Keller, T., *In alle redelijkheid*. Franeker: Van Wijnen 2009.
- Knijff, H.W. de, Recensie van Pannenberg's *Systematische Theologie*, in: *Kerk en Theologie, XLIV*, 345-346.
- Kohlbrugge, H.F., *Hoogst belangrijke briefwisseling tusschen Dr. H.F. Kohlbrügge en Mr. I. Da Costa over de leer der heiligmaking naar aanleiding van en vermeerderd met de leerrede van Dr. Kohlbrügge over Romeinen 7:14*. Amsterdam: Vereniging tot uitgave van gereformeerde geschriften 1933 (4^e herziene en vermeerderde uitgave).

- Kohlbrugge, H.F., *Lijdenspreken*. Gehouden in de jaren 1847, 1848, en 1849 door dr. H.F. Kohlbrugge. Amsterdam: Vereniging tot uitgave van gereformeerde geschriften 1941 (3^e herziene druk).
- Komrij, G., *De Nederlandse poëzie van de 19^e en 20^e eeuw in 1000 en enige gedichten*. Amsterdam: Bert Bakker 1979.
- Koopmans, J., in: A.J. Rasker e.a. (red.), *Woord en wereld*. Opgedragen aan prof.dr. K.H. Miskotte naar aanleiding van zijn aftreden als kerkelijk hoogleraar te Leiden op 14 december 1959. Amsterdam: De Arbeiderspers 1961, 20.
- Kopmels, L.A., *Liefde tweeërlei*. Voorburg: Publivorm 1990.
- Körtner, U.H.J., *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006.
- Kruijf, G.G. de, *Heiden, Jood en Christen. Een studie over de theologie van K.H. Miskotte*. Baarn: Ten Have 1981.
- Kübler-Ross, E., *Lessen voor levenden. Gesprekken met stervenden*. Bilthoven: Ambo 1971 (1^e druk 1969).
- Kuitert, H.M., *Zonder geloof vaart niemand wel*. Baarn: Ten Have 1974, 28.
- Kuitert, H.M., *Wat heet geloven?* Baarn: Ten Have 1977.
- Kuitert, H.M., *Alles is politiek maar politiek is niet alles. Een theologisch perspectief op geloof en politiek*. Baarn: Ten Have 1985.
- Kuitert, H.M., *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof, een herziening*. Baarn: Ten Have 1992.
- Kuitert, H.M., *Voor een tijd een plaats van God. Een karakteristiek van de mens*. Baarn: Ten Have 2002.
- Kuitert, H.M., *Hetzelfde anders zien*. Baarn: Ten Have 2005.
- Küng, H., *Existiert Gott?* München/Zürich: R. Piper & Co Verlag 1978.
- Labooij, G., in: *Niets is onmogelijk. Andries Knevel in gesprek met mensen die niet konden geloven*. Kampen: Kok 2010, 87-96.
- Leede, H. de, 'Wie preekt, waagt zich op de Areopagus. Een actualisering van K.H. Miskotte, Het waagstuk der prediking in: *Om het levende woord* (1948)', in: W. Dekker, G.C. den Hertog en T. de Reus 2006, 207-225.
- Levinas, E., *Du sacré au saint*. Paris: Les Editions du Minuit 1977.
- Linden, N. ter, 'Braambos', in de rubriek 'Kostgangers' in: *Trouw*, 1985.
- Lindijer, C.H., *Op verkenning in het postmoderne landschap*. Zoetermeer: Boekencentrum 2003.
- Manenschijn, G., *God is zo groot, dat hij niet hoeft te bestaan. Over narratieve constructies van de geloofswerkelijkheid*. Baarn: Ten Have 2001.
- Markus, A., *Adieu God. Over het afscheid van de persoonlijke God*. Zoetermeer: Meinema 2010.
- Marquard, O., *Einde van het noodlot? en andere essays van Odo Marquard*. Baarn: Agora 1999.
- McGrath, A., *Bruggen bouwen*. Kampen: Voorhoeve 1995.

- McGrath, A., 'It may be true, but it doesn't seem to be real', in: A.G. Knevel, *De Boodschap en de Kloof*. Evangelische Omroep 1997, 119-131.
- McGrath, A., *The twilight of atheism. The rise and fall of disbelief in the modern world*. Londen: Rider 2004.
- Mink, G.J., *Buiten de kerk geen enkel behoud!?*. Apeldoorn: Willem de Zwijgerstichting 2000.
- Miskotte, K.H., *In de gecroonde allemansgading. Keur uit het verspreide werk van prof.dr. K.H. Miskotte*. Nijkerk: Callenbach 1946.
- Miskotte, K.H., 'Het waagstuk der prediking', in: *Om het levende Woord*. 's-Gravenhage: Daamen's uitgeversmaatschappij 1948.
- Miskotte, K.H., *Bijbels ABC*. Amsterdam: Ten Have 1966.
- Miskotte, K.H., *Geloof en kennis. Theologische voordrachten*. Haarlem: Holland 1966.
- Miskotte, K.H., *Kennis en bevinding*. Haarlem: Holland 1969.
- Miskotte, K.H., *Miskende Majesteit*. Nijkerk: Callenbach 1969.
- Miskotte, K.H., *...als een die dient. Volledige uitgave van het 'Gemeenteblaadje Cortgene'*. Baarn: Ten Have 1976.
- Miskotte, K.H., *Uit de dagboeken 1917-1930. Verzameld Werk 4*. Kampen: Kok 1985.
- Miskotte, K.H., *Preken en meditaties. Verzameld Werk 3*. Kampen: Kok 1997.
- Miskotte, K.H., *Uit de dagboeken 1930-1934. Verzameld Werk 5A*. Kampen: Kok 1990.
- Miskotte, K.H., *Uit de dagboeken 1935-1937. Verzameld Werk 5B*. Kampen: Kok 2001.
- Miskotte, K.H., *Als de goden zwijgen* (1^e druk 1956), in: *Verzameld Werk 8*. Kampen: Kok 1983.
- Miskotte, K.H., *Theologische opstellen. Verzameld Werk 9*. Kampen: Kok 1990.
- Miskotte, K.H., *Antwoord uit het onweer*, in: *Verzameld Werk 10*. Kampen: Kok 1984.
- Miskotte, K.H., *Het gewone leven. In den spiegel van het boek Ruth*, in: *Verzameld Werk 10*, 1984.
- Montsma, J.A., *De exterritoriale openbaring. De openbaringsopvatting achter de fundamentalistische Schriftbeschouwing*. Amsterdam: Rodopi 1985.
- Muis, J., 'God: een open vraag?', in: *Kerk en Theologie*, 50 (1999), 120- 130.
- Nietzsche, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, Kritische Studien Ausgabe (KSA) 3, fragment 125. Nederlandse vertaling in: Friedrich Nietzsche, *God is dood*. Een bloemlezing, geselecteerd door H. Driessen. Amsterdam-Antwerpen: De Arbeiderspers 1997.
- Niftrik, G.C. van, *Het bestaan van God in de kentering van deze tijd*. Den Haag: Voorhoeve 1971.
- Nouwen, H., *Met de dood voor ogen*. Tielt: Lannoo 1995.
- Pannenberg, W., *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh: Mohn 1964.

- Pannenberg, W., *Grundfragen systematischer Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967.
- Pannenberg, W., 'Anthropologie und Gottesfrage', in: *Kerk en theologie*, 22 (1970), 1-14.
- Pannenberg, W., *Gottesgedanke und Mensliche Freiheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972.
- Pannenberg, W., *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1973.
- Pannenberg, W., *Gegenwart Gottes. Predigten*. München: Claudius Verlag 1973.
- Pannenberg, W., *Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken*. München: Chr. Kaiser Verlag 1975.
- Pannenberg, W., *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962.
Nederlandse vertaling: *Wat is de mens? De moderne antropologie in het licht van de theologie*. Baarn: Ten Have 1980.
- Pannenberg, W., *De geloofsbelijdenis. Een uitleg van de apostolische geloofsbelijdenis voor mensen van nu*. Met een inleiding van H.M. Kuitert. Baarn: Ten Have 1976.
- Pannenberg, W., *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983.
- Pannenberg, W. (HG), *Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984.
- Pannenberg, W., *Systematische Theologie*, Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988.
- Pannenberg, W., *Systematische Theologie*, Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991.
- Pannenberg, W., *Systematische Theologie*, Band 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993.
- Pannenberg, W., 'Christianity and the West: Ambiguous Past, Uncertain Future', in: *First Things*, 48 (1994), 18-23.
- Pascal, B., *Pensées*. Nederlandse vertaling: *Gedachten*. Amsterdam: Boom 1997.
- Peursen, C.A. van, *Strategie van de cultuur*. Amsterdam: Elsevier 1970.
- Peursen, C.A. van, *Cultuur in stroomversnelling, een geheel bewerkte uitgave van Strategie van de cultuur*. Amsterdam: Elsevier 1975.
- Plaisier, A.J., *De mens in het geding. Een kritische vergelijking tussen Pascal en Nietzsche*. Zoetermeer: Boekencentrum 1996.
- Ploeg, P. van der, *Het lege testament. Een onderzoek onder jonge kerkverlaters*. Franeker: T. Wever 1985.
- Pol, W.H. van de, *Het einde van het conventionele christendom*. Roermond: Romen 1966.
- Protestanse Kerk in Nederland, *Spreken over God* (nota). Zoetermeer: Boekencentrum 2011.
- Puchinger, G., *Christen en secularisatie*. Delft: Meinema 1968.

- Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments, Band I*. München: Chr. Kaiser Verlag 1969 (6^e druk).
- Rad, G. von, *Weisheit in Israël*. Neukirchen: Neukirchener Verlag 1970.
- Reeling Brouwer, R.H., Bespreking van Band 1 van Pannenberg's *Systematische Theologie*. Voorburg: Prisma – Lectuurvoorlichting, 89-1483.
- Rentier, C.W., 'Christelijke bijdragen aan een revitalisering van de Islam? Dilemma's rondom het omgaan met moslims in de samenleving.', in: *Radix*, 36, 1 (2010), 52-65.
- Reus, T. de, 'Er is geen regel die niet op God betrokken zou zijn', in: W. Dekker, G.C. den Hertog en T. de Reus 2006, 139-162.
- Robinson, J., *Honest to God*. Canterbury: SCM Press 1963. Nederlandse vertaling: *Eerlijk voor God*. Amsterdam: Ten Have 1964.
- Ruler, A.A. van, *Waarom zou ik naar de kerk gaan?* Nijkerk: Callenbach 1971.
- Rustige, D., *Gekneusde olijven*. Hierden, jaartal onbekend.
- Ruusbroec, J. van, *De verhevenheid van de geestelijke bruiloft of de innige ontmoeting met Christus*. Oorspronkelijke tekst met juxta-hertaling in modern Nederlands door L. Moereels. Tielt-Amsterdam: Lannoo 1977.
- Sagan, F., *Bonjour tristesse*. Parijs: Julliard 1954.
- Sagan, F., *Une certaine sourire*. Parijs: Julliard 1956.
- Sar, H.C. van der, *Verborgten in eenvoud. De hermeneutische functie van de Godsleer in de theologie van K.H. Miskotte*. Kampen: Kok 1995.
- Sartre, J.P., *La Nausée*. Een toneelstuk uit 1938.
- Sexson, L., *Gewoon heilig. De sacraliteit van het alledaagse*. Zoetermeer: Meinema 1997.
- Schegget, G.H. ter, 'Het evangelie in de postmodernistische tijd', in: *In de Waagschaal*, 31 (25 mei 2002), 202-205.
- Schlette, H.R., 'Van godsdienstig indifferentisme naar agnosticisme', in: *De religieuze onverschilligheid. Een onderzoek naar de achtergronden van een hedendaags verschijnsel: massale onverschilligheid voor alle vormen van godsdienstigheid of religiositeit*, *Concilium*, 1983-5, 59-68.
- Sölle, D., *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes"*. Stuttgart-Berlin: Kreuz-Verlag 1965 (2^e druk). Nederlandse vertaling: *Plaatsbekleding. Een hoofdstuk theologie na 'de dood van God'*. Utrecht: Ambo, jaartal onbekend.
- Spanjaard, S.H., *De Christusverkondiging aan de buitenkerkelijke mens*. Groningen/Djakarta: J.B. Wolters 1954.
- Spanjaard, S.H., *Provo-theologie*. Nijkerk: Callenbach, jaartal onbekend.
- Sperna Weiland, J., *Het einde van de religie. Verder op het spoor van Bonhoeffer*. Baarn: Het Wereldvenster 1970.
- Spijker, W. van 't, in: J.H. v.d. Bank e.a. (red), *Kennen en vertrouwen. Handreiking bij de prediking van de Heidelbergse Catechismus*. Zoetermeer: Boekencentrum 1993, 56-64.

- Taylor, C. *A secular age*. Nederlandse vertaling: *Een seculiere tijd*. Rotterdam: Lemniscaat 2009.
- Tillich, P., *Religionsphilosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer 1925 (herdruk 1962).
- Toren, B. van den, *Breuk en brug. In gesprek met Karl Barth en postmoderne theologie over geloofsverantwoording*. Zoetermeer: Boekencentrum 1995.
- Treur, F., *Dorsvloer vol confetti*. Amsterdam: Prometheus 2009.
- Troostwijk, C.D. van, Beumer, J.J. en Stegeman, D. (red.), *‘Wij willen het heidendom eeren’*. *Miskotte in de ‘nieuwe tijd’*. Baarn: Ten Have 1994.
- Vahanian, G., *The Death of God. The culture of our post-christian era*. New York: George Braziller 1957.
- Veenhof, J., ‘Miskotte en de gereformeerden’, in: *Kontekstueel*, 17 (oktober 2002), 22-26.
- Velde, K. van der, *Flirten met God. Religiositeit zonder geloof*. Baarn: Ten Have 2011.
- Velden, M.J.G. van der, *K.H. Miskotte als prediker. Een homiletisch onderzoek*. 's-Gravenhage: Boekencentrum 1984.
- Visser, G., *De druk van de beleving. Filosofie en kunst in een domein van overgang en ondergang*. Nijmegen: Uitgeverij Sun 1998.
- Visser, P.J., *Bemoeyenis en getuigenis. Het leven en de missionaire theologie van Johan H. Bavinck*. Zoetermeer: Boekencentrum 1997.
- Voetius, G., *Geestelijke verlatingen*. Utrecht: Lambert Roeck 1646.
- Vreekamp, H., *Zwijgen bij volle maan*. Zoetermeer: Boekencentrum 2003.
- Vroom, H.M., *Religie als ziel van cultuur. Religieus pluralisme als uitdaging*. Zoetermeer: Meinema 1996.
- Vrijer, M.J.A. de, *Het ingekeerde leven*. Leiden: A.W. Sijthoff 1938.
- Wiersinga, H., *De vitale vragen van Bonhoeffer*. Zoetermeer: Meinema 2004.
- Wijer, E.J. de, *De Naam op de Toverberg. De denkfiguren uit Thomas Manns ‘Zauberberg’ als transparanten voor de cultuurkritiek van K.H. Miskotte*. Kampen: Kok 1997.
- Wright, T., *New Tasks for a Renewed Church*. Londen: Hodder and Stoughton 1992. Nederlandse vertaling: *Nieuwe taken voor de kerk van nu*. Zoetermeer: Boekencentrum 1995.
- Zorgdrager, H., *Theologie die verschil maakt. Taal en seksedifferentie als sleutels tot Schleiermachers denken*. Zoetermeer: Boekencentrum 2003.

Namenregister

- Aalders, W. 105, 175
Alanus (ab Insulis) 174
Achterhuis, H. 72
Adolfs, R. 67, 73
Adwaita (J.A. Dèr Mouw) 108, 109, 110, 111
Altizer, T.J.J. 1
Aristoteles, 143
Athanasius 157
Augustinus, A. 5, 27, 35, 46, 48, 107, 140, 208, 229
Bakker, F.L. 139, 141
Bakker, N.T. 70
Bank, J.H. van de 200
Barnard, W. 159
Barth, K. VII, 2, 3, 5, 9, 11, 13, 21, 24, 27, 28, 39, 55, 63, 64, 65, 77, 79, 95, 105, 123, 131, 142, 182, 191, 192
Bavinck, H. 65, 66, 67, 136, 137
Bayer, O. 39
Becket, S. 118
Beek, A. van de 23, 67, 135, 144, 161, 176, 205, 208, 221, 226, 236, 238, 244
Bekkum, K. van 20
Bene, Csongor-Szabolcs 122
Berdjajew, N. 69, 205
Bergson, H. 142
Berkhof, H. 3, 98, 106
Berkouwer, G.C. 64, 69, 205
Bernts, T. 142
Besten, A. den 119
Beumer, J.J. 90, 96, 130, 152, 209
Bloch, E. 10
Blondel, M. 142
Blumenberg, H. 67, 148
Blumhardt, J.C. 211
Boer, G. 3, 98
Boer, T. de 164
Boer, C. den 105
Bonhoeffer, D. 1, 2, 47, 125, 126, 127, 229
Borgman, E. 152, 155, 156, 209
Bosch, J. 140
Bouwman, K. 165, 166
Brakel, T.G. à 91
Bras, K. 91, 165, 166
Brederode, D. van 244
Brienen, T. 89
Brink, G. van den 137, 159
Brinkman, M.E. 21, 22, 23, 52, 53, 66, 67
Brom, L.J. van den 236
Brunner, E. 28, 63
Buber, M. 3, 132, 133, 169
Bultmann, R. 28, 39, 81, 124, 174, 203, 205
Buytendijk, F.J.J. 29
Calvijn, J. 136, 137, 206, 207
Camus, A. 72, 73, 118, 119, 194, 215
Carter, B. 159
Chateaubriand, F.R. 142
Cicero 30
Cudworth, R. 141
Dekker, G. 142
Dekker, W. 2, 114, 119, 122, 137
Dekker, W.M. 169
Derrida, J. 73
Descartes, R. 71, 140, 167, 168, 169, 230
Dilthey, W. 38, 54, 168
Diognetus, 145
Dionysius (de Areopagiet) 60
Doevendans, K. 70
Drayer, E. 245
Durlacher, J. 129
Ebeling, G. 39
Erasmus, D. 142

- Erikson, E.H. 25, 31, 32
 Evans, C. 244
 Feuerbach, L.A. 24, 36, 63
 Fortuyn, W.S.P. 129
 Freud, S. 3
 Geertz, C. 73
 Gehlen, A. 30
 Gennep, F.O. van 86, 134
 Gerhardt, I. 244
 Glas, G. 20
 Goedkoop, H. 119
 Graafland, C. 80, 98
 McGrath, A. 150, 244
 Greven, J. 226
 Groot, G. 149, 227
 Guardini, R. 137
 Hart, J. de 142, 226
 Hasselaar, J.M. VII
 Havel, V. 149
 Hazes, A. 129
 Hegel, G.W.F. 3, 10, 52, 69, 70, 197, 222
 Heidegger, M. 38, 71, 98, 118, 166
 Hellenbroek, A. 137
 Hensen, W. 89
 Heppe, H. 157
 Heraclitus, 145
 Herder, J.G. 15, 52
 Herrmann, W. 144
 Hertog, G.C. den 114, 119, 122, 137
 Hoekendijk, J.C. 127
 Huizinga, J. 36, 37
 Irenaeus (van Lyon), 157
 Jansen, H. 86
 Jager, O. VII, 98, 99
 Jaspers, K. 128, 137
 Jasperse, H. 98
 Jongeneel, J.A.B. 178
 Jonker, H. 127
 Jüngel, E. 169
 Kamlah, W. 228
 Kant, I. 23, 24, 46, 54, 70, 221
 Kaufmann, G. 173, 174
 Keizer, B. 73, 75
 Kellendonk, F. 129
 Keller, T. 244
 Kierkegaard, S. 142, 229
 Kievit, L. 2
 Knepper, S. 241
 Knevel, A.G. 129, 150, 229
 Kohlbrugge, H.F. 93, 96, 104, 105
 Komrij, G. 109
 Körtner, U.H.J. 142
 Knijff, H.W. de 64
 Koopmans, J. 96
 Kopmels, L.A. 56
 Kouwijzer, R. 70
 Kroesen, O. 46
 Kruijf, G.G. de 183
 Kübler-Ross, E. 30, 31
 Kuitert, H.M. 24, 73, 74, 75, 167, 174, 177, 178, 197, 220, 221, 222, 223, 231, 237, 238, 244
 Küng, H. 32, 33, 142, 149, 154
 Labooij, G. 229
 Leede, H. de 114
 Leibniz, G.W. 69
 Levinas, E. 67, 155
 Linden, N. ter 241
 Lindijer, C.H. 71, 73, 134
 Loen, A.E. 228
 Loti, P. 112
 Luther, M. 5, 30, 39
 Lyotard, J-F. 73
 Manenschijn, G. 177, 178, 220
 Marcion 177, 178
 Markus, A. 245, 247
 Marquard, O. 51
 Maximus (Confessor) 5, 60
 Mink, G.J. 249
 Moereels, L. 91
 Moltmann, J. 174
 Montsma, J.A. 203
 Muis, J. 167, 169
 Mulisch, H. 73
 Niet, C.A. de 136, 206
 Nietzsche, F. 3, 97, 98, 101, 105,

- 106, 108, 109, 110, 111, 112, 118,
128, 129, 134, 168
Nieuwpoort, A.L. van 70
Niftrik, G.C. van 10, 168
Nijhoff M. 160
Nouwen, H. 225, 230, 231, 239
Nygren, A. 56
Oosterhuis, H. 151
Origenes 249
Ortega y Gasset, J. 142
Otter, A. 106
Pascal, B. 71, 107, 120, 140, 142,
143, 148, 168, 197
Peursen, C.A. van 116, 118
Philipse, H. 147
Plaisier, A.J. 168, 171
Plato 23, 24, 54, 56, 149, 175,
180, 196, 222, 231
Plessner, H. 29, 30
Ploeg, P. van der 2, 147
Plotinus 208
Pol, W.H. van de 1
Polkinghorn, J. 244
Portmann, A. 29
Puchinger, G. 103
Rad, G. von 14, 62, 63, 199, 202
Rasker, A.J. 95
Reeling Brouwer, R.H. 61
Rentier, C.W. 178
Reus, T. de 114, 119, 122, 137
Reuver, A. de 105
Ricoeur, P. 158, 168, 215
Robinson, J. 1
Rosenstock, E. 131, 190, 191
Rouw, R. 20
Rustige, D. 194
Rublev, A. 157
Ruler, A.A. van 212
Ruusbroec, J. van 91, 95
Sagan, F. 118
Sar, H.C. van der 219
Sartre, J.P. 3, 24, 25, 71, 72, 98,
118, 215
Schegget, G.H. ter 185, 237
Scheler, M. 15, 25, 29, 30, 70, 71,
142, 217
Schelling, F. von 142
Schillebeeckx, E. 21, 152, 172,
174, 200, 209
Schleiermacher, F. 39, 54, 142
Schlette, H.R. 147
Schopenhauer, A. 3
Sexson, L. 155
Socrates 175
Sölle, D. 10, 102, 103
Sopper, A.J. de 228
Spanjaard, S.H. VII, 1
Sperna Weiland, J. 125
Spijker, W. van 't 200
Stegeman, D. 130
Stuiveling, G. 109
Taylor, C. 149, 154, 165, 226,
227, 228
Teilhard de Chardin, P. 142
Thomas (van Aquino) 208
Tillich, P. 24, 48, 142
Toren, B. van den 191
Treur, F. 242
Troostwijk, C.D. van 130
Unnik, W.C. van 60
Vahanian, G. 1, 9, 11, 14
Veenhof, J. 98
Velde, K. van der 226
Velden, M.J.G van der 124
Visser, G. 38
Visser, P.J. 137
Voetius, G. 91
Vreekamp, H. 130
Vrijer, M.J.A. de 92
Vroom, H.M. 50
Waldenfels, H. 176
Weber, A. 127
Wiersinga, H. 47, 73
Wolff, H.W. 55
Wright, T. 183, 184, 244
Wijer, E.J. de 116
Zorgdrager, H. 39

Curriculum Vitae

Willem (Wim) Dekker werd geboren op 25 april 1950 te Ermelo. Van 1962-1968 bezocht hij het Christelijk College Nassau-Veluwe te Harderwijk, waar hij de opleiding aan het Gymnasium volgde. Hij studeerde theologie te Utrecht, waar hij het kandidaats- en kerkelijk examen aflegde. In 1974 werd hij toegelaten tot de Evangeliebediening in de Nederlandse Hervormde Kerk. Na een jaar bijstand in het pastoraat verricht te hebben in Kamerik, werd hij op 31 augustus 1975 pastoraal werker te Sebaldeburen. Op 11 april 1976 werd hij daar bevestigd in het ambt van dienaar des Woords. Vervolgens diende hij de hervormde gemeenten in Loenen aan de Vecht (1978), Rotterdam-Delfshaven (1983) en Wezep (1991).

In 1986 legde hij in Utrecht het doctoraal examen theologie af met als hoofdvak dogmatiek. De eindschrijft droeg als titel: *Hoe kennen wij God? In gesprek met Calvin, Barth en Brunner*. Bijvakken waren: Geschiedenis van het gereformeerd protestantisme (met nadruk op Calvin) en Oude Testament (met nadruk op het denken over schepping en geschiedenis in de Psalmen en bij Deutero-Jesaja). Als een rode draad door zijn predikantswerk valt zijn missionaire belangstelling aan te wijzen. Praktisch en theoretisch verdiepte hij zich de jaren door in de vragen rond kerkverlating en het imploderen van de christelijke traditie in Europa. Hij maakte studie van verschillende theologische concepten, die in de twintigste eeuw in verband hiermee werden ontworpen. Hij was een aantal jaren docent theologie van de twintigste eeuw aan de Reformatorische Bijbelschool te Zeist en aan de Christelijke Hogeschool Ede. Sinds 1998 is hij als predikant in algemene dienst werkzaam bij de IZB, waar hij de missionaire vorming en educatie in zijn takenpakket heeft. Hij is de initiatiefnemer en cursusleider van Areopagus, centrum voor contextuele en missionaire verkondiging van de IZB. Tevens is hij gastdocent aan het Seminarium 'Hydepark', onderdeel van de Protestantse Theologische Universiteit (PThU).

Van zijn hand verschenen verscheidene publicaties over de relatie tussen christelijk geloof en de moderne westerse cultuur. Onder de titel *Langs de rand* publiceerde hij een serie theologische reflecties bij de kloof tussen geloof en leven (Boekencentrum, 2000). Samen met dr. P.J. Visser voerde hij de redactie over *Uitgedaagd door de tijd; christelijke zending in een postmoderne samenleving* (Boekencentrum 2000) en *Om de verstaanbaarheid; over de bijbel, geloof en kerk in een postmoderne samenleving* (Boekencentrum, 2002). Sinds de oprichting in 1986 was hij medewerker en redactielid van *Kontekstueel*; tijdschrift voor gereformeerd belijden nu (www.kontekstueel.nl). In 2011 publiceerde hij bij Boekencentrum *Marginaal en missionair. Kleine theologie voor een krimpende kerk*, dat in korte tijd een aantal herdrukken beleefde. Hij is gehuwd en vader van vijf kinderen.